

محاضرات الأستاذ

السيد محسن الخرازي

الجزء الأول


مرکز مدیریت حوزه علمیه قم

(۴)

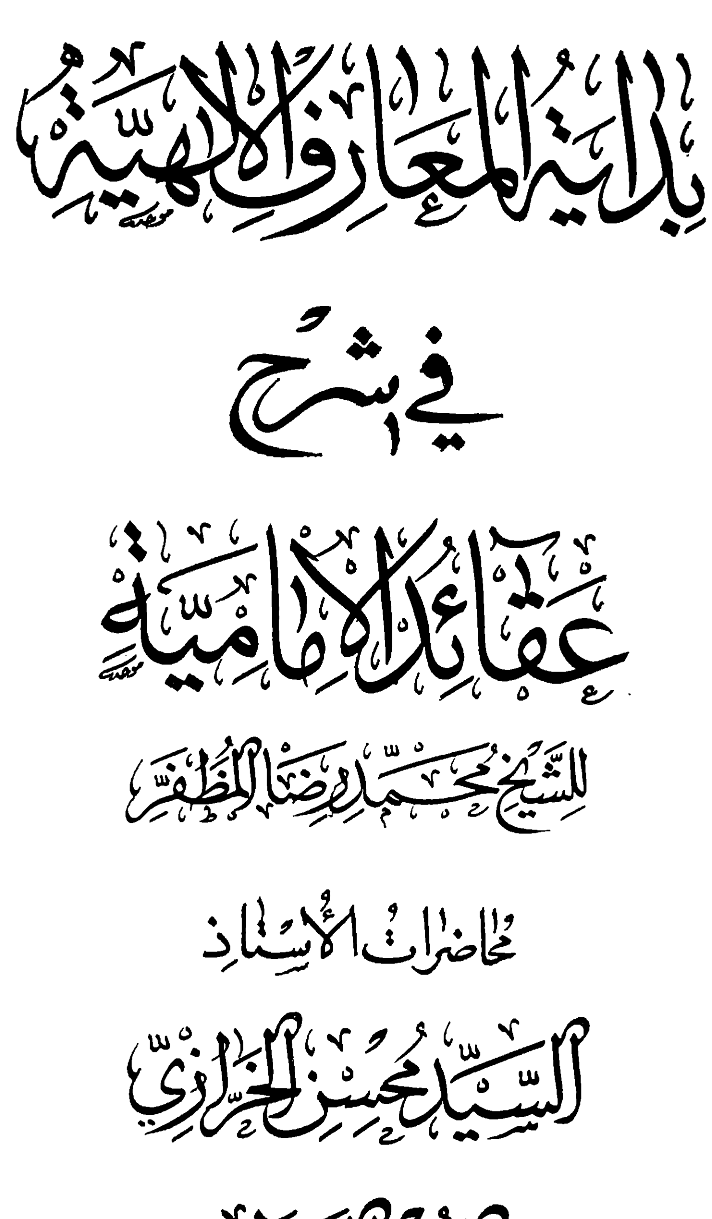

بداية المعارف الالهية

في شرح


عقائد الامامية

سجل الكتاب

الكتاب: بداية المعارف الالهية فى شرح عقائدالامامية
محاضرات الاستاذ: السيد محسن الخرازى
الناشر: مركز مديريت حوزۂ علميۂ قم ـ ۴
مطبعة: شركت افست «سهامى‌عام» (چاپخانه ١٧ شهريور)
الطبعة: الثانية
المطبوع: ٣٠٠٠ نسخة
التاريخ: ۵ شوال‌المكرم ١۴٠٨ المطابق لشهر خرداد ١٣۶٧


بداية المعارف الإلهية
في شرح
عقائد الإمامية
للشيخ محمد رضا المظفر
محاضرات الأستاذ
السيد محسن الخرازي

الجزء الأول



حمداً و شكراً على آلائه و صلاة و سلاماً على رسله و أنبيائه وأوليائه
ولا سيما محمداً خير رسله و آله الطاهرين

ان من وظائف الحـوزة العلمية تـرفيع مستـوى الطلاب العلمى و تحكيم المبانى الفقهية والاصولية والاعتقادية و غيرها متناسباً لحاجات الامة الاسلامية والعالم الاسلامى.

ولـذلك قرر الشورى المركـزى لادارة الحـوزة العلمية بقم المشرفة دروساً اخرى فى جنب الـدروس الفقهية والاصولية تحقيقاً بوظيفته المقدسة.

و مما من الله على هو أن دعانى الشورى المركزى لالقاء ابحاث و محاضرات حول العقائد الامامية لطلاب العلوم الدينية. انى و ان لم ارأهلية لنفسى لذلك ولكن استعنت بحول الله و قوته و هو تعالى اعاننى بالتوفيق لالقاء تلك المباحث.

واتخذت كتاب عقائد الامامية للعلم المعروف فى الحوزات العلمية آيةالله الشيخ محمـد رضا المظفـر قدس سره متناً لتلك الابحاث، لكونه جامعاً للمسائـل الاعتقادية، بمختصر العبارات، مع مافيه من الاشارات الى المهمات من المباحث الراقيات، و شرحته و علقت عليه تتميماً و تبييناً، و سميته ببداية المعارف الالهية فى شرح عقائد الامامية.

و دأبى فى هذا المتن والكتاب والالقاء هو أن ابين

المباحث المهمة و ادللها بالبراهين الواضحة والمحكمات من الادلة، من دون اقتصار على علم خاص، كالفلسفة اوالكلام، بل كل ما رأيته تاماً أخذته و أوردته ولو كان فى الروايات والآثار، و أرجو من الله تعالى أن يوفقنى لاتمامه، وان يكون نافعاً لى ولاخوانى المؤمنين، ولا ادعى أنه تام كامل كيف يمكن هذه الدعوى مع نقص المؤلف و عجزه و ضعفه، ولكن كان رجائى بعون الله و لطفه و هو خير معين.

وفي الختام اشكر شكراً جزيلا من الشورى المركزى فى اعاناتهم حول تلك المقاصد و ادعو و اطلب من الله ان يزيد فى توفيقاتهم حتى ينالوا الى مقاصدهم كمال النيل و شكر الله مساعيهم الجميلة و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

سنة ١٣٦٦ الهجرية الشمسية

قم المقدسة

السيد محسن الخرازى

تمهيد

١ـ عقيدتنا فى النظر والمعرفة
٢ـ عقيدتنا فى التقليد بالفروع
٣ـ عقيدتنا فى الاجتهاد
٤ـ عقيدتنا فى المجتهد

١ـ عقيدتنا في النظر و المعرفة

نعتقد أن الله تعالى لما منحنا قوة التفكير و وهب لنا العقل أمرنا أن نتفكر في خلقه و ننظر بالتأمل في آثار صنعه، و نتدبر في حكمته و اتقان تدبيره في آياته في الافاق و في أنفسنا، قال تعالى: «سنريهم آياتنا في الافاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ـ فصلت ٥٣».

و قد ذم المقلدين لابائهم بقوله تعالى: «قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لايعلمون شيئا ـ البقره، ١٢٠». كما ذم من يتبع ظنونه و رجمه بالغيب فقال: «ان يتبعون الا الظن ـ الانعام، ١١٦ و ١٤٨ و يونس، ٦٦ و النجم، ٢٣».

و في الحقيقة ان الذي نعتقده أن عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق و معرفة خالق الكون، كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعي النبوة و في معجزته(١) و لايصح عندنا تقليد الغير في ذلك مهما

---

(١) و لا يخفى عليك أن الدليل العقلي على وجوب المعرفة اما هو وجوب دفع الضرر المحتمل، بتقريب أنه مع عدم طلب المعرفة يحتمل الضرر الاخروي و حيث ان دفع الضرر المحتمل واجب يكون طلب المعرفة واجباً.

لا يقال: ان العقلاء كثيراً ما يتحملون الضرر لدواع مختلفة، فكبرى القياس ممنوعة، لانا نقول: ان ما يتحمله العقلاء في امورهم هو الحقير من الضرر لا

الكثير منه، لا سيما ما فيه ضرر النفس و هلاكها، والضرر الاخروى على تقدير ثبوته ضرر خطير، فاحتماله يوجب لزوم دفعه و ان كان الاحتمال ضعيفاً لان المحتمل قوى و خطير.

واما هو وجوب شكر المنعم، بتقريب أن مع ترك طلب المعرفة يحتمل ترك شكر المنعم و تضييع حقه على تقدير وجوده و حيث ان تضييع حق المنعم ظلم و قبيح و شكره واجب، فطلب المعرفة واجب حتى لا يلزم تضييع حقه على تقدير وجوده.

لا يقال: ان كبرى وجوب شكر المنعم لا يدل على وجوب شكر المنعم مالم يحرز المنعمية والمفروض أن المقام قبل الفحص عن الدليل كذلك، اذا لم يثبت الخالقية والمنعمية.

لانا نقول: لا مجال للبراءة العقلية قبل الفحص والنظر فى الواجبات العقلية، بل اللازم هو الفحص والنظر عن موضوعها والا لزم ترك الواجبات العقلية من دون عذر ومن الواضح أنه ظلم و قبيح.

ثم لا يخفى عليك، أن الوجه الثانى لا يرجع الى الوجه الاول بل هو وجه آخر لان ملاك الحكم فى الثانى هو ملاحظة حق المولى فيمنع العقل عن تضييع حقه بترك شكره و يحكم بوجوب شكره، بخلاف الوجه الاول، فان ملاك الحكم فيه هو ملاحظة جانب العبد لئلا يقع فى الضرر والتهلكة بسبب ترك المعرفة، فافهم.

ثم انه قد استدل لوجوب طلب المعرفة بأن المعرفة مما اقتضتها الفطرة اذ من الفطريات فطرة طلب الحقايق و كشفها.

و يمكن أن يقال، ان مجرد كون الشىء فطرياً لا يستلزم الايجاب والالزام. نعم، يصلح هذا الوجه لتأييد

ما ذكر ولنفي ما توهمه الملحدون من انبعاث الفكر الديني عن العوامل الوهمية.

ثم ان وجوب دفع الضرر المحتمل أو وجوب شكر المنعم كما يدلان على وجوب طلب المعرفة وتحصيلها، كذلك يدلان على وجوب التصديق بعد المعرفة والتدين به، اذ بدون التدين والتصديق لا يحصل الايمان و مع عدم حصوله يبقى احتمال الضرر الاخروى و تضييع حق المولى المنعم ان لم نقل بأنه مستلزم للعلم بالضرر الاخروى و تضييع حقه.

ولذا ذم سبحانه تعالى من أيقن ولم يؤمن بما أيقن به «و جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً و علوا ــ النمل: ١٤» كما صرح به المحقق الخراساني في تعليقته على فرائد الاصول[1].

ثم بعد ما عرفت من وجوب المعرفة و التصديق والتدين فاعلم ان النظر والفحص والتحقيق واجب من باب المقدمة، اذ الواجبات المذكورة لا تحصل بدون ذلك، فليس لاحد أن لا ينظر الى نفسه أو الى الافاق لتحصيل معرفة الخالق أو أن لا يسمع دعوى من يدعى النبوة والامامة ولا يتفحص عن معجزته.

ثم لا يخفى عليك، أن للتحقيق والنظر مراتب مختلفة من الاجمال والتفصيل، أدناها ما يرتفع به احتمال الضرر أو تضييع حق المولى المنعم و هو واجب على العموم ومازاد عنه مستحب، مالم يدل دليل على وجوبه كما اذا توقف ازالة شبهات المبطلين و حفظ الدين عليه، فيجب على الخواص أن يزيدوا في المراتب حتى يتمكن لهم ذلك.

١. ص: ١٥٤.

و يتحقق الواجب من المعرفة بتحصيل العلم مطلقاً سواء كان من الدليل الفلسفى أوالكلامى أو العقلائى أو غير ذلك من الطرق الا اذا ورد النهى عن سلوك طريق خاص، فلا مدفع للضرر المحتمل.

فالاولى هو الاقتصار على المحكمات من البراهين والادلة حتى يدفع احتمال الضرر و يحصل شكرالمولى المنعم.

و أما المعرفة الحسية والتجربية التى تسمى عند الغربيين بالعلم التجربى، فلا يجوز الاكتفاء بها فى المسائل الاعتقادية، فان العلم التجربى لا يكشف الاعما يمكن تجربته و احساسه، فما لا يكون كذلك كوجود الله تعالى و صفاته والمعاد و غيرهما من الامور الغيبية التى لايمكن احساسها وتجربتها خارج عن حيطة التجربة والاحساس فلا يكشف وجوده او عدمه بالعلم التجربى.

فانكار الملحدين للمبدء والمعاد بدليل أنهما لا يكونان قابلين للتجربة، انكار بلادليل و مكابرة و اقتصارهم على العلم التجربى يستلزم ترك الواجبات العقلية التى منها وجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما المعرفة التعبدية كاثبات الصانع بقول الصانع أو بقول النبى المدعى أنه مرسل من ناحية الصانع فلا يجوز الاكتفاء بها للزوم الدور.

نعم يمكن الاكتفاء بها فى جملة من العقائد بعد اثبات المبدء والنبوة بالدليل العقلى، كالمعاد وغيره.

و أما الاكتفاء بطريقة الكشف والشهود والعرفان، فحيث ان هذه الطريقة لا تخلو عن الخطاء والاشتباه فلا يجوز بدون ضميمة النظر والاستدلال كما لا يخفى[٢].

٢. راجع قواعد المرام: ص ٣٥ وغيره من الكتب.

كان ذلك الغير منزلة و خطراً (۲) و ما جاء فی القرآن الكريم

ثم انه هل يتحقق الواجب المذكور بتحصيل العلم ولو من التقليد أم لايكفی الا ما يكون مستنداً بالدليل؟ ذهب العلامة[۳] والحكيم المتأله المولی محمد مهدی النراقی و غيرهما الی لزوم كون المعرفة عن دليل فلا يكفی العلم الحاصل من التقليد[۴]. و أورد عليه المحقق الخوانساری بأن من حصل له العلم من التقليد محكوم بالاسلام و ان عصی فی ترك تحصيل المعرفة من الدليل[۵] و ظاهره لزوم كون التحصيل من الدليل، لكن لو عصی كفی فی كونه محكوماً بالاسلام و أنكر الشيخ الاعظم الانصاری قدس سره لزوم كونه من الدليل بل قال ما حاصله: ان مقصود المجمعين هو وجوب معرفة الله لا اعتبار أن يكون المعرفة حاصلة عن النظر والاستدلال كما هو المصرح به عن بعض والمحكی عن آخرين باعتبار العلم ولو حصل من التقليد[۶].

فالاقوی كما ذهب اليه الشيخ قدس سره هو كفاية الجزم ولو حصل من التقليد فلا دليل علی لزوم الزائد عليه[۷].

(۲) فانه مع التقليد (ما لم يوجب العلم) يبقی احتمال الخطاء و معه لا يكون معذوراً فيما اذا لم يصادف ما أخذه بالتقليد مع الواقع فما يكون علة لوجوب

۳. راجع الباب الحادی عشر.
۴. انيس الموحدين: ص ۳۹.
۵. راجع مبدأ و معاد: ص ۱۱.
۶. راجع فرائد الاصول: ص ۱۷۵ و ۱۶۹.
۷. فرائد الاصول: ص ۱۷۵.

من الحث على التفكير و اتباع العلم و المعرفة فانما جاء مقرراً لهذه الحريــة الفطرية فى العقــول التى تطابقت عليها آراء العقلاء و جاء منبهاً للنفوس على ما جبلت عليها من الاستعداد للمعرفة و التفكير، و مفتحاً للاذهان و موجهاً لها على ما تقتضيه طبيعة العقول.

فلايصح ـ والحال هذه ـ أن يهمل الانسان نفسه فى الامور الاعتقادية أويتكل على تقليد المربين أو أى أشخاص آخرين. بل يجب عليه بحسب الفطرة العقلية المؤيدة بالنصوص القرآنية أن يفحص و يتأمل و ينظر و يتدبر فى أصول اعتقاداته (۳) المسماة بأصول الدين التى أهمها التوحيد

المعرفة من وجوب دفع الضرر المحتمل أو وجوب شكر المنعم باق بحاله و يدعوه نحو تحصيل المعرفة لعــدم حصول المعرفة المطلوبة بالتقليد المذكور.

ولذا صرح ابوالصلاح الحلبى فى تقريب المعارف بان اتباع الجل مع اختلافهم فى الاقوال والاراء محال لتنافى ما بينهم و اطراح الجل يقتضى كونه على ما كان عليه من الخوف و اتباع البعض عن تقليد لا يرفع خوفه مما أطرحه من المذاهب لتجويز كونه حقاً ولا يقتضى سكونه الى ما ذهب اليه لتجويز كونه باطلا فلــم يبق لتحرزه من الضرر المخوف الا النظر المميز للحق مــن الباطل فوجب فعله لكونه تحرزاً من ضرر[۸].

ولا ينافــى ذلك ما مر من كفــاية حصول العلــم بالتقليد فان التقليد المبحوث عنه فى المقام هو الذى لا يوجب العلم.

(۳) ولا يخفى أن المصنف اضاف فى هامش الكتاب ما هو بلفظه «أنه ليس كل ما ذكر فى هذه الرسالة هو فى اصول الاعتقادات فــان كثيــراً مــن الاعتقــادات

۸. تقريب المعارف: ص ۳۴.

المذكورة كالقضاء والقدر والرجعة و غيرها لا يجب فيها الاعتقاد ولا النظر و يجوز الرجوع فيها الى الغير المعلوم صحة قوله كالانبياء والائمة، و كثير من الاعتقادات من هذا القبيل، كان اعتقادنا فيها مستنداً الى ما هو المأثور عن أئمتنا من صحيح الاثر القطعى».

حاصله هو التفصيل بين أصول الاعتقادات بمعنى أساسها و بين غيرها بكفاية الادلة السمعية فى الطائفة الثانية دون الاولى من التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد.

و فيه أولا: أن فى غير اثبات التوحيد والعدل والنبوة كالامامة والمعاد يمكن الاكتفاء بالادلة السمعية القطعية و ان كان لهما أدلة عقلية أيضاً فانه بعد اثبات المبدأ والنبوة يكون قول النبى فى الامامة والمعاد كافياً و مفيداً للعلم والجزم و يمكن الاعتقاد به ولاحاجة الى اقامة الادلة العقلية، نعم الاستدلال بالادلة العقلية فى مثلهما يوجب قوة و اشتداداً.

و ثانياً: ان نفى وجوب الاعتقاد فى الطائفة الثانية بمجرد جواز الرجوع فيها الى الادلة السمعية محل اشكال، بل منع، لان جواز تحصيل المعرفة من الادلة الشرعية لا ينافى وجوب الاعتقاد بما يستفاد منها بعد فرض حصول القطع به.

ولذلك صرح بعض الفحول بوجوب التدين بكل ما علم ثبوته من الدين ولو لم يكن من ضرورياته معللا ببداهة مساوقة ذلك للايمان بالنبى صلى الله عليه وآله[٩].

ثم لولم يستقل العقل بوجوب معرفة شيء، ولم يدل على وجوبها شرعاً أيضاً، فمقتضى البراءة العقلية هو

٩. راجع تعليقة المحقق الخراسانى على فرائد الاصول: ص ١٥٤.

والنبوة والامامة والمعاد (۴).و من قلد آبائه أو نحوهم فى اعتقاد هذه الاصول فقد ارتكب شططاً و زاغ عن الصراط المستقيم و لا يكون معذورا أبداً.

و بالاختصار عندنا هنا ادعاءان:

الاول: وجوب النظر و المعرفة فى أصول العقائد و لا يجوز تقليد الغير فيها.

الثاني: ان هذا وجوب عقلي قبل أن يكون وجوباً شرعياً، أى لا يستقي علمه من النصوص الدينية وان كان يصح أن يكون مؤيداً بها بعد دلالة العقل (۵).

وليس معنى الوجوب العقلى، الا ادراك العقل لضرورة المعرفة ولزوم التفكير و الاجتهاد فى أصول الاعتقادات (۶).

عدم وجوب المعرفة، ولذا ذهب بعض الفحول الى عدم وجوب المعرفة ببعض تفاصيل الحشر والنشر، وبقية الكلام فى محله.

(۴) و فيه أن اختصاص الاصول الاعتقادية بالاربعة دون الخمسة خلاف ما ذهب اليه المشهور من الامامية والاحسن اتباع المشهور و ان كان العدل من الصفات الفعلية و يشمله لفظ التوحيد فى اصطلاح علم العقائد كما يشمل ساير الصفات ولذا لم يذكروا البحث عن الصفات على حدة.

و ذلك لان مسالة العدل من المسائل المهمة التى انفردت الاشاعرة فيها عن العدلية القائلة بعدل الله تعالى فالمناسب هو افراده عن الصفات من جهة أهميته كما فعله المشهور.

(۵) و الاولى هو الاشارة الى وجوه دلالة العقل وقد عرفت الاشارة اليها فى التعاليق السابقة.

(۶) وذلك لان شأن العقل ليس الا ادراك الكليات

فالامر والنهى هو من النفس فى مقام النيل الى ما أدركه العقل بالادراك الكلى وقد صرح المصنف قدس سره به فىالاصول حيث قال «و معنى حكم العقل ليس الا ادراك ان الشيء مما ينبغى أن يفعل أو يترك وليس للعقل انشاء و بعث و زجر ولا أمر و نهى الا بمعنى أن هذا الادراك يدعو العقل الى العمل أى يكون سبباً لحدوث الارادة فىنفسه للعمل و فعل ما ينبغى[١٠].

١٠. راجع اصول الفقه: ج ١ ص ٢٢٢، و تعليقة المحقق الاصفهانى قدس‌سره على الكفاية: ج ٢ ص ١٢۴، و مبحث حجية الظن وفلسفة الاخلاق: ص ۴٥، و گوهر مراد: ص ٢۴۶.

٢- عقيدتنا في التقليد بالفروع

اما فروع الدين و هى أحكام الشريعة المتعلقة بالاعمال، فلا يجب فيها النظر والاجتهاد، بل يجب فيها ـ اذا لم تكن من الضروريات في الدين الثابتة بالقطع كوجوب الصلاة والصوم والزكاة ـ أحد أمور ثلاثة: اما ان يجتهد المكلف و ينظر في ادلة الاحكام اذا كان اهلا لذلك، و اما أن يحتاط في أعماله اذا كان يسعه الاحتياط، و اما أن يقلد المجتهد الجامع للشرائط بأن يكون من يقلده عاقلا عادلا «صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه».

فمن لم‌يكن مجتهداً و لا محتاطاً ثم لم يقلد المجتهد الجامع للشرائط فجميع عباداته باطلة لا تقبل منه، و ان صلى و صام و تعبد طول عمره، الا اذا وافق عمله رأى من يقلده بعد ذلك و قد اتفق له أن عمله جاء بقصد القربة الى الله تعالى (١)

---

(١) بل لو صادف عملـه للواقع ولو لم يوافق راى من يقلده فهو صحيح اذ لاموضوعية لرأى المجتهـد بل هو طريق الى الواقع. نعم حيث لا يعلم بالمصادفة فلابد ان يراعى موافقة عمله للحجة الفعلية.

٣- عقيدتنا في الاجتهاد

نعتقد أن الاجتهاد فى الاحكام الفرعية واجب بالوجوب الكفائى على جميع المسلمين فى عصور غيبـة الامام (١) بمعنى أنه يجب على كل مسلم فى كل عصر. ولكن اذا نهض به من به الغنى والكفاية سقط عن باقى المسلمين و يكتفون بمن تصدى لتحصيله و حصل على رتبة الاجتهاد و هو جامع للشرائط فيقلدونه و يرجعون اليه فى فـروع دينهم.

ففى كل عصر يجب أن ينظر المسلمون الى أنفسهم فان وجدوا من بينهم من تبرع بنفسه و حصل على رتبة الاجتهاد التى لاينالها الا ذو حظ عظيم و كان جامعاً للشرائط التى تؤهله للتقليد، اكتفوا به و قلدوه و رجعوا اليه فى معرفة أحكام دينهم، و ان لم يجدوا من له هذه المنزلة، وجب عليهم أن يحصل كل واحد رتبة الاجتهاد أويهيئوا من بينهم من يتفرغ لنيل هذه المرتبة حيث يتعذر عليهم جميعاً السعى لهذا الامر أو يتعسر، ولا يجوز لهم أن يقلدوا من مات من المجتهدين.

والاجتهاد هو النظر فى الادلة الشرعية لتحصيل معرفـة الاحكام الفرعية التى جاء بها سيد المرسلين و هى لاتتبدل ولا تتغير بتغير الزمان و الاحوال «حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة» والادلة الشرعية هى الكتاب الكريم و السنة والاجماع والعقل على التفصيل المذكور فى كتب اصول الفقه.

و تحصيل رتبة الاجتهاد تحتاج الى كثير من المعارف و العلوم التى لا تتهيأ الا لمن جد و اجتهد و فرغ نفسه و بدل وسعه لتحصيلها.

---

(١) و يـدل عليه قوله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى‌الدين و لينذروا قومهم

اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ـ التوبة: ١٢٢»

هذا مضافاً الى أن الفقه مما لايتم الواجب الا به كاقامة الحدود والقضاء ونحوذلك فالاجتهاد واجب شرعاً وعقلا.

۴ـ عقيدتنا في المجتهد

وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط أنه نائب للامام عليه السلام في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للامام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الامام و الراد على الامام راد على الله تعالى، و هو على حد الشرك بالله كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت عليهم السلام (۱)

فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعاً في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة فيرجع اليه في الحكم والفصل والقضاء، و ذلك من مختصاته لايجوز لاحد أن يتولاها دونه، ألا باذنه، كما لا تجوز! اقامة الحدود و التعزيرات الا بأمره و حكمه.

و يرجع اليه أيضاً في الاموال التي هي من حقوق الامام ومختصاته.

و هذه المنزلة أو الرئاسة العامة أعطاها الامام عليه السلام للمجتهد الجامع للشرائط ليكون نائباً عنه في حال الغيبة، لذلك يسمى «نائب الامام».

---

(۱) رواه في الوسائل عن الكافي بسند مقبول عند جل الفقهاء و هو هكذا: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما الى السلطان والى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى

الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتاً و ان كان حقاً ثابتاً له لانه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: «يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به ــ النساء: ٦٠» قلت: فكيف يصنعان، قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا رد والراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله ــ الحديث (الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨ ح ١).

ثم ان ادلة النيابة العامة لا تنحصر في هذا الحديث بل هي متعددة مذكورة في محله.

الفصل الأول



١ـ عقيدتنا فى الله تعالى
٢ـ عقيدتنا فى التوحيد
٣ـ عقيدتنا فى صفاته تعالى
٤ـ عقيدتنا بالعدل
٥ـ عقيدتنا فى التكليف
٦ـ عقيدتنا فى القضاء والقدر
٧ـ عقيدتنا فى البداء
٨ـ عقيدتنا فى احكام الدين

۱ـ عقيدتنا فى الله تعالى

نعتقد أن الله تعالى واحد أحد ليس كمثله شيء، قديم لم‌يزل ولايزال، هو الاول والاخر، عليم حكيم عادل حى قادر غنى سميع بصير و لا يوصف بما توصف به المخلوقات، فليس هو بجسم ولا صورة، وليس‌جوهراً ولا عرضاً،وليس له‌ثقل‌أو خفة،ولا حركة أو سكون،ولامكان ولا زمان، و لايشاراليه، كمالاند له و لا شبه، ولا ضد و لاصاحبة له ولا ولد، ولا شريك، ولم‌يكن له كفواً أحد، لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار (۱)

---

(۱) ولا يخفى عليك أن المصنف ـقدس سرهـ اكتفى بذكر صفات المبدء المتعال و نفى الشريك له ولم يذكر أدلة المذكورات كما لم يذكر اثبات المبدء المتعال فالاولى أن نفصل المطالب فى ضمن امور:

الامر الاول فى اثبات المبدء المتعال

والادلة على اثبات الواجب تعالى متعددة مختلفة فى‌جوهرها او اسلوبها.

منها: الفطرة، و هى بحسب اللغة من الفطر و هو بمعنى الخلق و منه قوله تعالى: «انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض ـ الانعام: ۷۹» والفطرة كفعلة لبيان كيفية فى‌الخلقة كالجلسة فالمراد من فطرة

الانسان هي كيفية في خلقة الانسان وهي ترجع الى كيفية في هويته[1] التي منها ادراكه بالعقل البديهي و سيأتي الاشارة اليه في الادلة العقلية و هذا هو الذي عبر عنه في المنطق بالفطريات أي القضايا التي قياساتها معها كقولهم الاثنين خمس العشرة وهذا النوع من الادراك الذي من خصائص خلقة الانسان يتوقف على تشكيل القياس و أخذ النتيجة ولذا يكون من أقسام العلم الحصولي لا العلم الحضوري.

و منها: ادراكه بقلبه و هو الذي عبر عنه في الايات و الروايات بفطرة التوحيد و هذا النوع من الادراك، شهودكعلم النفس بالنفس فلا يحتاج الى وساطة شكل قياسي كما لا يخفى و لذا يعد من أقسام العلم الحضوري فالانسان بفطرته يعلم بنفسه و يحب الكمال والجمال.

ثم بعد وضوح معنى الفطرة، فليعلم أن المدعى في الاستدلال بالفطرة على اثبات المبدء المتعال و صفاته و توحيده يقول: ان القلب يعلم بالعلم الحضوري ربه و يعرفه والدليل عليه هو رجاؤه بالقادر المطلق عند تقطع الاسباب الظاهرية المحدودة و حبه له وان غفل عنه كثير من الناس بسبب الاشتغال بالدنيا في الاحوال العادية. اذ الرجاء والحب فرع معرفته به والا لم يرج به ولم يحبه مع أن الرجاء به أمر واضح عند تقطع الاسباب الظاهرية كما يشهد له رجاء من كسرت سفينته في موضع من البحر لا يكون أحد ولا امداد،

۱. لان الخلق والمخلوق كالايجاد والوجود حقيقة واحدة وانما الاختلاف بينهما بالاعتبار من جهة الاضافة الى الفاعل والقابل فالكيفية في الخلق يؤول الى كيفية في المخلوق.

بقدرة وراء الامور العادية[2] و مع أن حب الكمال المطلق لاخفاء فيه حيث انا نرى أنفسنا عند ملاحظة كمال من الكمالات و أنه لا يشبعنا غير آيسين من النيل الى كمال فوقه الى أن ينتهى الى كمال لانهاية له و هو الذى يوجب السكون والاطمئنان ولا نشبع من حبه ولا نشمئز من الخضوع والعبادة له، «الا بذكر الله تطمئن القلوب ـ الرعد: ٢٨».

ففطرة الرجاء و فطرة حب الكمال المطلق وفطرة عبادته والخضوع له كلها مظاهر مختلفة للمعرفة الفطرية وهى العلم الحضورى بالرب المتعال لانها آثار تلك المعرفة ولا يمكن وجودها بدونها.

ثم مع ثبوت هذه المعرفة الفطرية حصلت المعرفة بالواجب المتعال لان العلم عين الكشف ولا حاجة الى مقدمات أخرى كماذهب اليها شيخ مشايخنا الشاه‌آبادى قدس‌سره حيث قال بأن العشق من الصفات الاضافية يقتضى معشوقاً كما كنت عاشقاً بالفعل فلتحكم بوجود معشوق الفطرة فى‌دار التحقق كما قال مولينا «عميت عين لاتراك... الخ»[3].

و ذلك لان نفس المعرفة الفطرية عين المعرفة به تعالى ولا حاجة الى ضميمة أنه لا يعقل وجود أحد المتضايفين بدون الاخر فلا تغفل.

ثم ان هذا الادراك حيث كان من خصائص الخلقة فى الانسان ليس فيه خطأ كما أن السمع و البصر لا يفعلان الا ما قرر فى خلقتهما له فالسمع لا يريد الرؤية كما أن البصر لا يريد السماع فكل شىء فى

٢. روى فى توحيد الصدوق عن الصادق عليه‌السلام ما يدل على ذلك، راجع: ص ٢٢١.

٣. رشحات البحار: كتاب الانسان والفطرة ص ٢٧.

خلقتنا لا يقصد الا ما هو له[۴] و عليه فتوجيه قلوبنا نحو وجوده تعالى أمر فطرى لاخطأ فيه و ليس هذه المعرفة من باب القضايا المعقولة التى يحتمل فيها الصدق والكذب بل هو من باب الشهود والعلم الحضورى الذى لا يحتاج الى وساطة شيء آخر.

و هذا الادراك يؤكد بالعبادات المأثورة الشرعية اذ كلما ازدادت النفس تزكية و صفاء كان هذا الادراك فيها آكد و أتم.

و كلما ازدادت النفس فسقاً و فجوراً كان الادراك المذكور فيها ضعيفاً و يؤول ضعفه الى حد ربما يتخيل عدمه.

وللرسل سهم وافر فى ازدياد هذا الادراك و تقويته كما أشار اليه أميرالمؤمنين عليه‌السلام بقوله: «فبعث فيهم رسله و واتر اليهم أنبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرته و يذكروهم منسى نعمته و يحتجوا عليهم بالتبليغ و يثيروا لهم دفائن العقول»[۵].

و كيف كان فهذا الادراك لايختص بزمان دون زمان و بقوم بل هو موجود فى الانسان من بدء حياته الى زماننا هذا و بعده كما اعترف به جمع كثير من علماء الغرب أيضاً على ما حكاه الاستاذ الشهيد المطهرى ـ قدس سره ـ وهو من شواهد كون هذا الادراك فطرياً.

والى ما ذكر يشير الامام الباقر عليه‌السلام فى قوله: «فطرهم على المعرفة به»[۷].

۴. راجع اصول فلسفه: ج ۵ ص ۴۶.
۵. نهج‌البلاغة: خطبه ۱.
۶. راجع اصول فلسفه: ج ۵ ص ۷۲.
۷. اصول الكافى: ج ۲ ص ۱۲.

ثم ان الفطرة لا تبديل لهـا و ان أمكـن خفائها بسبب توجه النفس الى الدنيا والامور الماديةوالاشتغال بها. ولعل قوله تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ـ الروم: ٣٠» يشير الى ذلك.

ثم ان الفطرة تشبه الغريزة فى كونها من خصائص الخلقة ولكنها تفترق عنها بامور؛ منها: أن الفطـرة لوخليت و طبعها تسوق الانسان نحو الكمال المطلق بخلاف الغرائز فانها لاجهة لها بدون ان يكون للعقل عليها تحديد و اشراف.

و منها: أن حب الكمال المطلق أو الرجاء به عند تقطع الاسباب العادية أو ملائمة عبادة المعبود المطلق أو غير ذلك من الامور الفطرية ترجع كما عرفت الى المعرفة الفطرية التى غفل عنها كثير من الناس بخلاف الغرائز فانها لاترجع الى المعرفة أصلا كما لا يخفى.

ثم انه يظهر مما ذكر ما فى دعوى أن كل ما استدل به لاثبات المبدء المتعال متوقف على اصل العلية، لما عرفت من أن المعرفة الفطرية من خصائص الخلقـة كالغريزة وان كان اساس هذه المعرفة والشهود هـو معلولية الانسان نعم يتوقف فطرة العقل على المقدمات البديهية بخلاف فطرة القلب لما عرفت.

و منها: الامكان والمراد به امـا هـو الامكـان الماهوى أو الامكان الوجودى والاول وصف الماهية و أريد به استواء الذات بالنسبة الى الوجود والعدم بحيث يحتاج ترجح الوجود على العدم الى السبب الخارجـى أو اريد به سلب ضرورة الوجود والعدم عن المـاهية والثانى وصف الوجود و أريد به افتقار الوجود بحيث يكون عين التعلق و الربط والحاجة الى العلة بحيث لا

استقلال له فى أصل وجوده و بقائه.

والوجود بعد كونه أصيلا لايتصف بالامكان حقيقة الا بهذا الاعتبار وأما اتصافه بالامكان الماهوى فهو باعتبار ماهيته لان الوجود ليس له اللااقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم بل نسبته الى نفسه ضرورى بالوجوب لان ثبوت الشيء لنفسه ضرورى و الى العدم بالامتناع حيث ان امتناع اتصاف الشيء بنقيضه أيضاً من الضرورى فلا يكون متساوى النسبة بالقياس اليهما[٨].

ثم انه استدل بكلاالمعنيين لاثبات المبدء المتعال.

اما الاول فقد نسب الى ابن‌سينا و غيره رحمهم الله ولقد أجاد فى تقريره المحقق الطوسى والعلامة الحلى قدس‌سرهم و هو:

أن كل معقول اما أن‌يكون واجب الوجود فى‌الخارج لذاته[٩] واما ممكن الوجود لذاته واما ممتنع الوجود لذاته.

ولا شك فى أن هنا موجوداً بالضرورة فان كان واجباً لذاته فهو المطلوب و ان كان ممكناً افتقر الى موجد آخر فان كان الاول دار و هو باطل بالضرورة و ان كان ممكناً آخر تسلسل و هو باطل أيضاً لان‌جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات، تكون ممكنة بالضرورة فتشترك فى امتناع الوجود لذاتها فلابد لها من موجد خارج عنها بالضرورة فيكون واجباً بالضرورة و هو المطلوب[١٠].

٨. راجع نهاية الحكمة: ص ۴۵ و ۶۳، و درر الفوائد: ج ١ ص ۴۲۷.
٩. اى من حيث ذاته من‌غير التفات الى غيره كما فى الاشارات: ج ٣ ص ١٨
١٠. راجع الاشارات: ج ٣ ص ١٨، و شرح‌التجريد: ص ١٧٢، والباب‌الحادى‌عشر: ص ٧.

والحد الوسط فی هذا البرهان هوالامکان الماهوی و يمکن تقريره بوجه آخر و هو أن يقال: العالم ممکن لذاته و کل ممکن لذاته يحتاج فی‌الوجود الی الغير فالعالم يحتاج في‌الوجود الی الغير، و هذا الغير ان‌کان واجباً فهو المطلوب والا لزم أن ينتهی اليه، لبطلان الدور والتسلسل.

أما بطلان الدور فلانه تقدم الشیء علی نفسه و معناه وجود الشیء قبل وجوده و هو محال لانه اجتماع النقيضين. و أما بطلان التسلسل فلان جميع آحاد تلك السلسلة ممکنة لذاتها و محتاجة في‌الوجود الی الغير و تکثر الاحاد الممکنة لا ينقلب الممکنات عن ذاتياتها کما أن تکثر آحاد الصفر لا يوجب انقلابها الی الارقام فالسلسلة المفروضة محتاجة فی‌الوجود الی موجد ليس بممکن بل هو واجب‌الوجود و يمکن أيضاً تقريب هذا البرهان بنحو أخصر و هو أن يقال:

علة الممکن منحصرة فی أربعة: العدم و نفس الممکن و مثله و واجب‌الوجود و حيث ان الثلاثة الاول باطلة بقی الاخير.

أما بطلان الاول: فلان العدم لا يکون واجداً لشیء حتی يعطيه: و أما بطلان الثانی: فلان الشیء قبل وجوده ليس الا عدماً والعدم لا يصلح للعلية کماعرفت. و أما بطلان الثالث: فلانه مثل نفس الممکن فی‌الحاجة الی الغير في‌الوجود فکيف يمکن له أن يوجد بدون انتهائه الی الواجب و يعطی الوجود، ثم لا فرق فی کون المثل شيئاً واحداً أو أشياء متعددة، منتهية کانت أو غير منتهية لان حکم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد، فانحصر أن يکون العلة هو الواجب‌الوجود و لعل قوله عزوجل: «أم خلقوا من غير شیء، أم هم

الخالقون ـ الطور: ٣٥» يشير الى ذلك.

وقد عرفت أن خلقة الممكن بدون استناده الى الواجب المتعال ترجع الى خلقته من العدم و من غير شيء و هو محال فانحصر الامر الى استناد الخلقة اليه تعالى حتى يكون الخلقة مستندة الى شيء و هو حقيقة الوجود.

ثم لا يخفى عليك أن المستدل بهذا البرهان أراد اثبات أصل الواجب في مقابل من ينفيه رأساً و أما أن الواجب واحد أو متعدد مادى أو مجرد متحد مع صفاته أو غير متحد، فهذه مباحث محتاجة الى الاثبات بالتدريج كما صرح الاستاذ الشهيد المطهرى ـ قدس سره ـ فى‌ذيل هذا البرهان[11].

نعم هذا البرهان كما يدل على حاجة الممكن في حدوثه الى المبدء المتعال، كذلك يدل على حاجته اليه في بقائه لاستمرار العلة وهى الامكان الماهوى.

و أما الثانى أى الامكان الوجودى فقد ذهب اليه جملة من‌المحققين منهم‌المحقق السبزوارى فى‌منظومته و شرحه[12] و تقريبه بأن يقال انا اذا نظرنا الى‌الوجود العينى فهو لا يخلو عن أحد أمرين: اما هو واجب بمعنى أنه فى نهاية شدة الوجود الملازمة لقيامه بذاته و استقلاله بنفسه بحيث لا يشوبه عدم ولا نقص ويكون صرف الوجود الذى لا أتم منه. و اما هو ممكن بمعنى أنه فقير و متعلق بالغير بحيث لا يستقل فى شيء من

١١. راجع شرح منظومه: ج ٢ ص ١٢٨.

١٢. راجع شرح المنظومة: ص ١۴١ حيث قال فى شرح قوله فى الشعر «اذاالوجود ان كان واجباً فهو و مع‌الامكان قد استلزمه»: أو على سبيل الاستقامة بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة فاذا كان هذه المرتبة مفتقرة الى الغير استلزم الغنى بالذات دفعاً للدور و التسلسل.

وجوده عن الغير بل هــو مشروط و متقيد فــى أصل وجوده و كماله بالغير.

و ذلك ـ أى انحصار الوجود فىالوجوب والممكن المذكورين ـ لان الوجوب أو الامكان بالمعنى المذكور شأن من الشؤون القائمة بالوجود و ليس الوجود خارجاً عنهما.

فحينئذ نقول: فان كان الموجود الخارجى هو الاول فهو المطلوب و ان كان الثانى فهو لا ينفك عن وجود الواجب المتعال، لان وجود المتعلق والفقيــر بــدون المتعلق عليه والمفتقر اليه خلف فى تعلقه و فقره اليه و ربطه به ولا فرق فيما ذكر بين كون المتعلق و الفقير واحداً أو متعدداً، مترتباً أو متكافئــاً، لان الكل متعلق و فقير و ربط ولا ينفك عن المتعلق عليه والمفتقر اليه و عليه، ففرض الدور او التسلسل لرفع الحاجــة الى الواجب المتعال لا يفيد لان مرجعالدور اوالتسلسل الى وجود المتعلق والفقير والربط بدون المتعلق عليه والمفتقراليه المستقل بنفسه و هــو خلف فى التعلــق والفقر و عدم الاستقلال. فوجود الممكن بمعنى الفقير والمتعلق لاينفك عن الغنى بالذات والمستقل بنفسه.

واليه يشير شيخ مشايخنا الشاهآبادى قدس‌سره حيث قال: «ان نفس هذه الموجودات المحدودة روابط صرفة و ذواتها متعلقة كتعلق الاضواء والشروق بذيها فانك تشاهد انعدامها عند انسداد الروازن يعنى آن انسدادها عدمها كما لا يخفى، و يدل على ما ذكرنا أن هذه الموجودات لاتكون نفسها قيومها ولا لعالم ملكها حتى يبقى فىالملك دائماً كما قال تعالى: «انك ميــت وانهم ميتون ـ الزمر: ٣٠» «أفئن مت فهم الخالدون ـ الانبياء: ٣٤» وهكذا لايكون حافظاً لخصوصيات وجوده

من صفاته و أحواله كالحسن و الجمال والصحة و الكمال والعزة والمال وكذلك الامر فى غير الانسان بل هو فيه أوضح من أن يخفى و اذا كان الامر كذلك فى‌الكل، فاحكم بكون الكل فقراء، فذواتهم تدل على حاجتهم و فقرهم. و بفطرة الفقير بالذات تثبت الغنى بالذات[۱۳].

و كيف كان، فالحد الوسط فى‌هذا البرهان هو الامكان الوجودى، و يمكن تقريبه بوجهين اخرين مضيا فى‌الامكان الماهوى فراجع.

ولعل قوله تعالى: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد ـ الفاطر: ۱۵» يشير الى ذلك.

و منها: المعلولية و تقريب هذا البرهان بأن يقال لاشك فى وجود الموجودات فى‌الخارج فحينئذ نقول ان هذه الوجودات كلها معاليل و كل معلول يحتاج الى‌العلة فهذه الوجودات تحتاج الى علة ليست بمعلول و هو الحق المتعال.

أما انها معاليل فلجواز العدم عليها اذ لا يلزم من فرض عدمها محال و كل مالا يلزم من فرض عدمه محال فالوجود ليس بذاته له، فاذا لم يكن الوجود ذاتياً له فترجح الوجود له من ناحية الغير و ليس المعلولية الا ذلك.

هذا مضافاً الى خلو الموجودات عن‌صفات الواجب، لان من صفات الواجب هو أنه لا يشوبه النقص و العدم ولا يكون مركباً ولا يحتاج الى شىء ولا يكون محدوداً بحدود ولا متقيداً بقيد ولا شرط و سبب بل هو عين الكمال و عين الوجود و بسيط و مطلق من جميع‌الجهات

۱۳. رشحات البحار: ص ۲۰۴.

ولا حاجة له الی شیء من الاشیاء.

و هذه الامور لیست فی الموجودات الخارجیة فانها مشوبة بالنقص والعدم لان کل واحد منها محدود بحد و مرتبة ولا یکون واجداً لسایر المراتب و مرکبة بالترکیب الخارجی أو الترکیب الذهنی من الجنس والفصل و متقیدة بأسبابها و شرائطها و محتاجة فی وجودها و بقائها الی الغیر فلیست الموجودات الا المعلولات. هذا کل الکلام فی ناحیة الصغری.

و أما الکلام فی ناحیة الکبری فهو واضح اذ لو لم یحتج المعلول الی العلة لزم الخلف فی المعلولیة أو الترجیح بغیر مرجح وکلاهما محال.

و ینتج من المقدمتین أن الموجودات محتاجة الی العلة لکونها معلولات والعلة هی الواجب المتعال والا بقی المعلولات بدون العلة لان المفروض أن جمیعها معلولات و تفکیك المعلولات عن العلة محال ولا فرق فیما ذکر بین أن یکون الموجودات مترتبات أو غیر مترتبات ففرض الدور او التسلسل لا یفید فی هذا المجال أیضاً کما لا یخفی.

و منها: الضرورة والوجوب والمراد من ذلك، أن الشیء مالم یجب لم یوجد و وجوب الشیء لا یحصل الا بسد أنحاء عدمه ولا یسد انحاء عدمه الا بوجود علته، لانه ممکن بالذات والممکن بالذات لا یقتضی الوجود کما لا یقتضی العدم، فاذا فرض أن وجود شیء مشروط بألف شرط، فلا یمکن وجوده الا باجتماع شروطه و تحقق علته فاذا فقد شرط من بین هذه الشروط، لا یجب وجوده ولا یوجد، فاذا تحقق الشروط و وجب وجوده به، وجد، فوجود الممکن مسبوق بضرورة الوجود رتبة و هذه الضرورة حاکیة عن وجود علته، اذ بدونها لا وجود ولا ضرورة

له، و هذا الحكم لا يختص بوجود دون وجود بل يشمل جميع الموجودات سواء كانت مترتبة أم غير مترتبة لان السلسلة المترتبة مالم يجب وجودها، لم توجد، ولايجب وجودها الا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة و بدونها لا يجب وجود السلسلة، لانها ممكنة بالذات و مادام لم يجب وجودها لم توجد وحيث كانت الموجودات موجودة بالعيان فعلم أنها وجبت قبل وجودها رتبة، فوجوبها و ضرورتها ليس الا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة و هو الواجب تعالى.

قال الاستاذ الشهيد المطهرى ان هذا البرهان من البراهين التى فى عين كونها دليلا على وجود الواجب، تكون برهاناً على امتناع التسلسل أيضاً ولـذا ذكـره الخواجه نصيرالدين الطوسى فىمتن التجريد دليلا على امتناع التسلسل واستدل به صدرالمتألهين ـ قدس سره ـ لوجود الواجب من دون حاجة الى ابطال التسلسل قبله[۱۴].

و لعل اليه يؤل ما حكى عن الفارابى من أن الممكن سواء كان واحداً أو متعدداً، مترتباً أو متكافئاً لايقتضى وجوب الوجود فلابد فى وجود الممكن المترتب على وجوبه من موجود واجب بالذات[۱۵].

و اليه يشير أيضاً ما حكى عن المحقق الطوسى ـ قدس سره ـ حيث قال: انه لولم يكن الواجب موجوداً لم يكن لشىء من الممكنات وجود اصلا واللازم كالملزوم فى البطلان و بيان الملازمة أن الموجود يكون حينئذ منحصراً فى الممكن وليس له وجود من ذاته كما تقدم، بل

۱۴. اصول فلسفه: ج ۵ ص ۱۵۵.
۱۵. تعليقة على نهاية الحكمة: ص ۴۱۵.

من غيره، فاذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن للممكن وجود و اذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود، لان ايجاده للغير فرع وجوده لاستحالة كون المعدوم موجداً[16].

و منها: الحدوث والتغير و تقريب ذلك ان العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث، مفتقر الى محدث ليس بجسم ولا جسمانى و هو الواجب تعالى دفعاً للدور والتسلسل.

أما الصغرى فهى واضحة بعد ظهور التغيرات فى الاشياء المادية فانها لايزال فى تبدل من صورة الى صورة و من كيفية الى كيفية و من حال الى حال ولا شيء فى العالم المادى الا و هو متبدل و متغير بل المادة تتغير و تتبدل الى الطاقة وهى الى المادة كما لا يخفى.

أما الكبرى فهى أيضاً واضحة، فان كل صورة و كيفية و حال متبدلة، مسبوقة بالعدم و حادثة فالمقدمان تنتج أن العالم حادث مفتقر الى محدث ليس كذلك، لما قرر فى محله من بطلان الدور والتسلسل فى ناحية العلل.

وهذا الاستدلال و ان كان صحيحاً ولكن اثبات الواجب به يتوقف على ضميمة البراهين السابقة، فان غاية التقريب المذكور هو ان محدث التغيير ليس بجسم ولا بجسمانى واما الواجب فلا يثبت به، لان المجردات أيضاً ليس لها جسم و ليست بجسمانى الا اذا انتهت بالبراهين السابقة الى الواجب تعالى.

و منها: النظم والتناسب و تقريب ذلك واضح اذ النظم والتناسب فى كل جزء جزء من هذا العالم أمر يراه كل ذى لب، هذا مضافاً الى النظم والتناسب المشاهد

١٦. اللوامع الالهية: ص ٧٥.

فى الاجزاء او الاشياء بعضها مع بعض، يكفيك ما تراه فى بدنك من القلب والسمع والبصر و جهاز الهاضمة و جهاز التناسل والتوالد والعروق والعظام وما تحسه من القوى المودعة فى نفسك من الاحساس والتحفظ والتعقل و غير ذلك من الامور العظيمة الفخيمة التى لا تنقضى عجائبها ولا ينال الانسان بعظمتها و أهميتها، الا اذا فقدها، ثم ان النظم والتناسب لاسيما اذا كان متعدداً و مستمراً لا يصدر الا من ذى شعور عالم حكيم ولذا يطمئن الانسان بوجود البناء اذا رأى داراً مجهزة بالاجهزة اللازمة وهكذا بوجود الصانع اذا رأى سيارة مجهزة بالجهازات اللازمة ولا يصغى باحتمال الصدفة لضعفه الى حد يعجز عن حسابه الانسان بحساب الاحتمالات بل الفعل المتقن المنظم المتناسب المكرر المستمر لا يسانخ الصدفة الفاقدة للشعور كما لا يخفى فاذا عرفت ذلك ظهر لك أن للنظم والتناسب المشاهد فى أجزاء العالم ناظماً شاعراً و عالماً و حكيماً مطلقاً و هو الله تعالى، لان الحكمة فى الخلق كثيرة عظيمة لا تسانخ الا للواجب «ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها و بث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون ـ البقرة: ۱۶۴».

و منها: المحدودية، تقريب ذلك أن كل شىء فى العالم محدود بحدود وكل محدود له حاد فالعالم له حاد غير محدود وهو صرف الوجود دفعاً للدور والتسلسل، اما الصغرى فلان كل شىء من أشياء العالم صغيرها أو كبيرها جمادها أو نباتها أو حيوانها محدودة بالحد

المكانى والزمانى و غيرهما من الكيفيات والخصائص و لذا لا وجود له فى خارج الحد المكانى أو فى خارج الحد الزمانى او نحوهما، نعم بعضها بالنسبة الى بعض آخر أعظم أو اطول اوأدوم، ولكن كلها محدودةبالحدود المذكورة، بل المجردات أيضاً محدودة بحد مراتب الوجود، و اما الكبرى فلان كل محدودية من أى نوع كانت آتية من ناحية غير المحدود، لا من ناحية نفسه والا لكان الامر بيده، مع أن المعلوم خلافه، هذا مضافاً الى أنه يلزم منه مساواة كل محدود مع غيره فىالحدود، لاشتراكهم فى حقيقة الوجود، فالحدود فىالمحدودات آية المقهورية والمعلولية ولزم أن ينتهى الى من ليس له حد من الحدود، بل هو صرف الكمال والوجود وليس هو الا الله تعالى الذى عبر عنه فىالكتاب العزيزبالصمد والقيوم والغنى. ويمكن تقريب البرهان المذكور بوجه آخر و هو أنه لا اشكال فى وجود الموجودات فىالخارج فان كان مطلقاً و صرفاً و محض الوجود فهو المطلوب والا استلزمه لانلكلمحدود حاداً دفعاً للدور والتسلسل.

و قال صدرالمتألهين فى شرحه على اصول الكافى كل محدود له حد معين، اذالمطلق بما هو مطلق (فى عالم الخلق) لا وجود له فىالخارج فيحتاج الى علة محددة قاهرة اذ طبيعة الوجود لايمكن أن تكون مقتضية للحد الخاص و الا لكان كل موجود يلزمه ذلك الحد و ليس كذلك فثبت أن الحد للوجود، من جهة العلة المباينة، فكل محدود معلول لا محالة فخالق الاشياء كلها يجب أنلا يكون محدوداً فى شدة الوجود والا لكان له خالق محدد فوقه و هو محال[١٧].

١٧. شرح الاصول من الكافى: ص ١٥٨ـ١٥٧.

وقال العلامة الطباطبائی ـ قدس‌سره ـ: كل حقيقة من حقايق العالم فرضت فهی حقيقة محدودة لانها علی تقدير و فرض وجود سببها كانت موجودة و علی تقدير و فرض عدم سببها كانت معدومة ففی الحقيقة لوجودها حد و شرط معين ليس لها وجود فی خارج ذلك الحد والشرط المعين و هذا الامر جار فی كل شیء عدا الله سبحانه و تعالی حيث انه ليس له حد و نهاية بل هو حقيقة مطلقة و موجود علی كل التقادير و ليس متقيداً بشرط و سبب ولا يكون محتاجاً الی شیء[۱۸] ولذا خاطب الامام علی بن الحسين عليهما السلام ربه فی دعائه بقوله: «أنت الذی لا تحد فتكون محدوداً»[۱۹] وفی توقيع محمد بن عثمان بن سعيد عن مولانا الحجة بن الحسن المهدی عليهما السلام جاء فی ضمن الدعاء: «يا موصوفاً بغير كنه و معروفاً بغير شبه حاد كل محدود»[۲۰].

و منها: التدبير، وتقريبه هو أن من تأمل فی النظام العالمی يری مضافاً الی النظم والتناسب الموجود فيه ـ أنه تحت تدبير شاعر حكيم بحيث يهدی كل موجود الی وظائفه بالهداية التكوينية والغريزية فالنحل والنمل و غيرهما من الحيوانات البرية و البحرية تعرف وظائفها من بناء محلها و مسكنها و ذهابها الی موطن ارتزاقها و ايابها الی مأواها و غير ذلك مما يطول الكلام، وهذه الوظائف دقيقة جداً بحيث اذا تأملناها نجدها عجيبة جداً يكفيك كيفية ارتزاق النحل عن الزهر و عودها الی محلها و تبنية المسدسات لان تملاها

۱۸. شيعه در اسلام: ص ۷۱.
۱۹. الصحيفة: الدعا. ۴۷.
۲۰. مفاتيح‌الجنان: ادعية أيام شهر رجب ص ۱۳۵.

بالعسل، و كيفية تنظيم اجتماعاتها بالمقررات اللازمة و غيرها، فهذه الامور كلها تحت تدبير و هداية و من وراء ذلك هو تدبير امورها على نحو يحصل للانسان ما يلزمه في تعيشه و حياته و هذا المدد غير المرئى على الدوام لا يختص بالحيوانات بل يهدى كل شيء الى وظائفه كما اشار اليه فىالقرآن الكريم قال: «ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ــ طه: ٥٠» «والذى قدر فهدى ــ الاعلى: ٣».

و هكذا الفعل و الانفعال الحاصل فی بدن الانسان يهتدی بهذه الهداية، و عليك بالتأمل حول دفاع البدن نحو الجرائيم والميكروبات الخارجية المهاجمة التى أرادت تخريب البدن، و غير ذلك من الامور العجيبة جداً.

هذا مضافاً الى ما رأيناه فی أمورنا من مبدء الولادة الى آخر عمرنا من التدبيرات الخفية التىيجدها كل أحد فی تعيشه الشخصية لو تأمل حولها حق التأمل من تقدير الرزق و تهيئة اسبابه و تقدير الازواج و تهيئة مقدماته و بعض المنامات و غير ذلك منالامور.

ثم ان التدبير والهداية، سيما اذا كان مستمراً و شايعاً ليس الا اثر الشاعر العالم فالعالم تحت تدبير عالم شاعر و حيث انه ينتهی الى الواجب بالبراهين السابقة فالعالم تحت تدبير الله تعالى الحكيم المتعال.

هذه جملة من المحكمات منالادلة الدالة على اثبات المبدء المتعال، و كلها عدا دليل الفطرة، أدلة عقلية بعضها بديهی والبعض الاخر نظری، و كيف كان فكلها منبهات بالنسبة الى ما يسوق اليه الفطرة من المعرفة القلبية نور الله قلوبنا بنور الايمان و ثبتنا عليه الى يوم لقائه.

الامر الثانى فى صفاته تعالى

ولا يخفى عليك أن مقتضى الادلة السابقة الدالة على اثبات المبدء المتعال هو أنه تعالى واجب الوجود و مطلق و صرف، فاذا كان كذلك فخصائص الممكنات مسلوبة عنه لمنافاتها مع وجوب وجوده و اطلاق كماله، فاذا كانت الخصائص المذكورة منفية عنه، فواضح أنه ليس بجسم ولا مركب ولا مرئى ولا صورة ولا جوهر ولا عرض، كما أنه لا ثقل ولا خفة ولا جهة ولا قيد ولا شرط ولا حركة ولا سكون ولا نقصان ولا مكان ولازمان له، لان كل هذه الامور من لوازم الامكان والمحدودية و خصائصها، وبالاخرة هذه السلوب تستلزم اتصاف ذاته بالصفات الكمالية، فان سلب أحد النقيضين فى حكم اثبات النقيض الاخر، و الا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال. فاذا كان المبدء المتعال مسلوباً عنه النقائص والعيوب، فهو يكون صرف الوجود و صرف الكمال و غنياً و مستقلا فى ذاته، و ثابتاً و مطلقاً و واجداً لجميع الاوصاف الكمالية، والا لزم المحدودية و هى من خصائص الممكنات.

فالادلة الدالة على اثبات المبدء تدل بالاجمال على الصفات السلبية والثبوتية أيضاً، هذا كله بيان اجمالى للصفات، و أما تفصيلها فهو بأن يقال:

ان الصفات على قسمين: ثبوتية و سلبية.

أما الثبوتية فهى أيضاً على قسمين: صفات الذات، وهى التى يكفى فى انتزاعها ملاحظة الذات فحسب، و صفات الفعل، وهى التى يتوقف انتزاعها على ملاحظة الغير، و اذ لا موجود غيره تعالى الا فعله فالصفات الفعلية، هى المنتزعة من مقام الفعل: فمن الاول؛ حياته

تعالى و علمه بنفسه، و من الثاني: الخلق والرزق والغفران والاحياء ونحوها، و كيف كان فقد ذكر المتكلمون أنه تعالى عالم، قادر، مختار، حى، مريد، مدرك، سميع، بصير، قديم، ازلى، باق، ابدى، متكلم و صادق. ولكن من المعلوم أن الصفات الثبوتية لاتنحصر فى ذلك بل تزيد عن الف و الف... كما يدل عليه الكتاب و السنة والادعية المأثورة كالخالق والرب.

والدليل الاجمالى على اتصافه بالصفات الكمالية أنه كمال مطلق و صرف الوجود وكل الوجود، والكمال المطلق و صرف الوجود لا يمكن أن يسلب عنه كمال وجودى قط والالزم الخلف فى اطلاق الكمال وصرفيته.

و أما الصفات السلبية فهى أنه تعالى ليس بمحدود ولا بمركب و ليس بجسم ولا بمرئى ولا جوهر ولاعرض ولا يكون فى جهة ولا يكون متقيداً بحد و شرط ولا يصح عليه اللذة والالم ولا ينفعل عن شيء ولا يكون له كفو ولا شريك وليس بمحتاج الى غيره لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا يفعل القبيح ولا يظلم وغير ذلك من الامور التى لا تليق بجنابه تعالى.

والدليل الاجمالى على تنزيهه تعالى عنها، هو ما عرفت من أن المبدء المتعال واجب الوجود ولا حد ولا نقص ولا حاجة له بل هو عين الغنى والكمال، و كل هذه الصفات من التركيب وغيره نقص و حد و حاجة وعجز لا سبيل لها اليه تعالى، و تكون مسلوبة عنه، و نفيها عنه تجليل له تعالى ولذا سميت هذه السلوب بالصفات الجلالية كما ان الصفات الثبوتية الذاتية الدالة على كمال الذات تسمى بالصفات الكمالية.

ثم ان هذه الصفات ترجع بعضها الى بعض أو يكون بعضها من لوازم البعض كالعلم والقدرة بالنسبة

الى الحياة، اذ وجودهما بدونها غير ممكن لانهما من آثارها ولذا تعرف الحياة بهما، و يقال ان الحى هو الدراك الفعال، فاذا ثبت العلم و القدرة ثبت الحياة قهراً ولا حاجة فى اثباتها الى دليل آخر وكالمدرك والسميع والبصير، فانها ترجع الى العلم بعد استحالة حاجته الى الالات والحواس، فادراكه تعالى بالنسبة الى المدركات المحسوسة هو علمه بها ولا مجال لتأثر الحاسة فيه تعالى، و عليه فمعنى كونه سميعاً او بصيراً أنه عالم بالمسموعات أو عالم بالمبصرات، و لعل ذكر ذلك بالخصوص لاثبات علمه تعالى بالجزئيات. وأيضاً يرجع كونه قديماً، ازلياً، باقياً و أبدياً، الى أنه واجب الوجود فانها من اللوازم البديهية لوجوب وجوده تعالى، اذ يستحيل العدم السابق واللاحق عليه بعد فرض كون وجوده واجباً، و أيضاً يرجع الارادة والكراهة الذاتيتين الى علمه تعالى بما فى الفعل من المصالح والمفاسد على المشهور وقس عليه البواقى.

وهكذا الصفات السلبية ترجع بعضها الى بعض، اذ نفى الرؤية والجهة والمكان يرجع الى نفى الجسمية عنه، اذ من لا يكون جسماً لا يكون مرئياً ولا يكون فى جهة و محل وهكذا نفى الجسمية والجوهرية والعرضية يرجع الى نفى التركيب، سواء كان تحليلياً او خارجياً، وهكذا نفى الانفعال والحركة والاشتداد و نحوها من لوازم نفى الحد والحاجة والافتقار، عنه، و أما بقية الصفات السلبية كنفى الظلم والقبيح و نفى الشريك والكفو والمثل فهى و ان أمكن ارجاعها الى نفى الحد والافتقار ولكن فيها مباحث نافعة تليق بذكرها منفردة.

و على ما ذكر فالاولى هو البحث فى الصفات الثبوتية عن علمه و قدرته وفى الصفات السلبية عن

وحدته و عدم كفو و مثل و شريك و ضد له تعالى، و عن كونه لا يفعل الظلم والقبيح، و أما البواقى فيكفيه الاشارة المذكورة.

الامر الثالث فى علمه تعالى

ولا يخفى عليك ان مقتضى صرفيته تعالى انه لا يعزب عن علمه شيء من الامور لان الجهل بشيء فقدان ونقص و هو ينافى اللاحدية الثابتة لذاته تعالى، هذا مضافاً الى أن النظم والتناسب و غيرهما من الامور التى تحكى عن علم و حكمة يدل على علم الناظم وحكمته و ان كان لايخلو الاستدلال به عن شيء و هو انه يثبت العلم والحكمة بقدر ما يكون اثرهما موجوداً فى الموجودات و هو بالاخرة محدود بمحدودية الموجودات، والمطلوب هو اثبات غير المحدود من العلم له تعالى، و لكن معذلك يثبت علمه بالاشياء الموجودة قبل وجودها و حيث ان التغيير فى ذاته و صفاته غير معقول لانه فى قوة النقص والعجز فعلمه بها قبل وجودها كان من الازل[٢١].

و يدل عليه أيضاً انا نجد انفسنا عالمين بذاتنا علما حضوريا و هذا العلم ينتهى الى الله تعالى لانه عطاء من ناحيته كأصل وجودنا، و معطى الشيء لايكون فاقداً له، فهو تعالى عالم بذاته، و حيث كان الله تعالى علة لكل شيء فالعلم بذاته بما هو عليه علم بكونه مبدء و علة لجميع معلولاته، ومن المعلوم أن العلم بحيثية المبدئية والعلية المتحدة مع ذاته لا ينفك عن العلم

٢١. چهارده رسالهٔ فارسى ميرزا احمد آشتيانى: ٨٦ـ٨٥.

بمعلولاته[۲۲] بل يمكن أن يقال ان العلة حيث كانت واجدة لتمام مراتب المعاليل بنحو أعلى و أتم، فالعلم بذاته عين العلم بالمعاليل بنحو الاعلى والاتم[۲۳].

و اليه ذهب بعض مشايخنا تبعاً لجماعة من الفلاسفة و هو و ان عم و تفرع عليه انه سميع بصير كما انه عليم خبير لما ان المسموعات والمبصرات كلها من المعلولات وقد عرفت ان العلم بالذات علم بجميع المعلولات و منها المبصرات والمسموعات فلايشذ عن علمه شيء منها ولكنه اخص من المدعى، فان المدعى انه عالم بجميع الاشياء سواء وجدت املا، فكل شيء لم يوجد بعد لم يكن من المعلولات ومع ذلك كان داخلا فى علمه تعالى فالطريق الاول و هو الاستدلال بالصرفية اعم.

اللهم الا أن يقال كما فى متن التجريد و شرحه: بأن كل موجود سواه ممكن و كل ممكن مستند اليه، فيكون عالماً به بالدليل المذكور، سواء كان جزئياً أو كلياً، و سواء كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره، و سواء كان موجوداً فى الاعيان أو متعقلا فى الاذهان، لان وجود الصورة فى الذهن من الممكنات أيضاً، فيستند اليه، و سواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودى، او عدمى ممكن، أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات[۲۴] و نحوه فى نهاية الحكمة حيث قال: «و يتفرع على ذلك

۲۲. راجع شرح الاصول من الكافى لصدر المتألهين: ص ۱۶۵، و گوهر مراد للمحقق اللاهيجى: ص ۱۸۸ ـ ۱۸۶، و شرح التجريد: ص ۱۷۵.
۲۳. راجع نهاية الحكمة: ص ۲۵۴، و درر الفوائد: ج ۱ ص ۴۸۷ ـ ۴۸۵، و چهارده رسالهٔ فارسى ميرزا احمد آشتيانى.
۲۴. شرح التجريد: ص ۱۷۵.

(أی البرهان المذکور) ان کل علم متقرر فی مراتب الممکنات من العلل المجردة العقلیة و المثالیة فانه علم له تعالی»[۲۵].

و فی القرآن الکریم: «الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر ـ الملك: ۱۴».

«و ان الله قد أحاط بکل شیء علماً ـ الطلاق: ۱۲».

ثم انه یکفی فی الاعتقاد العلم بکونه تعالی عالماً بجمیع الامور ولا یلزم فیه العلم بکیفیة ادراکه ایاها بل العجز عنه لایضر.

ثم ان علمه بذاته علم حضوری، اذ الذات لا یغیب عن الذات حتی یحتاج الی وساطة صورة معقولة، کما ان حضور ذاتنا لدینا أیضاً کذلك، و علیه فعلمه تعالی بالاشیاء من هذه الناحیة علم حضوری، یکفیه علمه بذاته الذی هو العلة لجمیع الموجودات بالتقریب الماضی، و هذا کله بالنسبة الی علمه فی مرتبة الذات.

وله علم اخر فی مرحلة الفعل و هو عین الفعل، اذ حقیقة العلم هو کشف الشیء للشیء، و لیس سببه الا حضور الشیء للشیء، فکل فعل و معلول لکونه حاضراً عند علته فهو مکشوف و معلوم له، و هذا العلم الفعلی یتجدد بتجدد الفعل، بخلاف علمه فی مرتبة الذات، فانه عین ذاته ولاتجدد فیه أصلا، وفی علمه بالفعل أیضاً لایحتاج الی صور معقولة عنه، کما أننا نکون کذلك بالنسبة الی نفس الصور المعقولة عندنا، اذ علمنا بالصور التی نتعقلها لا یحتاج الی صور اخری، بل هی فعل النفس والنفس یعلم فعله بنفسه ولا حاجة فیه الی وساطة صور اخری، و الا فیتسلسل أو یدور، و مما ذکر ینقدح

۲۵. نهایة الحکمة: ص ۲۵۴.

فساد ما يتوهم من استحالة علمه بالجزئيات الزمانية بدعوى أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم، و الا لانتفت المطابقة، و حيث أن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير فى علمه تعالى، والتغير فى علم الله تعالى محال[٢٦].

و ذلك لما عرفت من أن لله تعالى علمين، أحدهما: الذاتى، و هو لايتغير بتغير المتغيرات فانه فى الازل كان عالماً بكل متغير انه حدث فى زمان خاص بكيفية خاصة ولا يتخلف شىء عن هذا العلم، و يقع كما هو معلوم عند ربه و لا يحصل تغير فى علمه اصلا و علمه فى الازل بوجود المعلول فى زمان خاص لا يوجب كونه موجوداً فى الازل بوجوده الخاص به، والا لزم الخلف فى علمه، فكل شىء واقع كما علم فلا تغير فى العلم، بل التغير والحدوث فى المتغير، والحادث والعلم بالمتغير ليس بمتغير، اذ حكم ذات المعلوم لا يسرى الى العلم، كما أن العلم بالحركة ليس بحركة، والعلم بالعدم أو الامكان ليس عدماً ولا امكاناً، والعلم بالمتكثر ليس بمتكثر.

و ثانيهما: هو العلم فى مرحلة الفعل و هو عين الفعل، لان المراد من العلم الفعلى هو حضور الفعل بنفسه عند الله تعالى، كما أن الصور المعقولة والذهنية حاضرة عندنا بنفسها و علمنا بها عينها، فالتغير فى هذا العلم لابأس به، لانه يرجع الى تغير فى ناحية الفعل لا فى ناحية الذات، والمحال هو الثانى كما لا يخفى[٢٧].

٢٦. شرح التجريد: ص ١٧٦ نقل ذلك عن المتوهم.

٢٧. راجع نهاية الحكمة: ص ٢٥٤، و راجع تعليقة النهاية: ص ٤٤٤ سيما مانقله عن المحقق السبزوارى فى تعليقته على الاسفار.

و یظهر مما ذکرنا أنه لا اشکال فی حدوث العلم فی مرتبة الفعل، فان المراد منه عین الفعل الحادث، وبالجملة الفعل باعتبار صدوره منه معلوله، وباعتبار حضوره عنده معلومه، ولا اشکال فی حدوثه، و بذلك انقدح أنه لا مانع من اثبات العلم الزمانی لله تعالی، کما أشار الیه بعض الایات الکریمة، منها قوله تعالی: «ولنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم والصابرین ـ محمد: ۳۱» فان ظاهره أن العلم یحصل بعد الامتحان والتمحیص، و منها قوله تعالی: «الان خفف الله عنکم و علم أن فیکم ضعیفاً ـ الانفال: ۶۶» فان ظاهره هو الانباء عن حصول العلم فی الان المذکور، وغیر ذلك من الایات.

والحاصل ان العلم الحادث فی الان أو الزمان الاتی حیث یکون عبارة عن عین الفعل، لا یستلزم حدوثه و تغیره شیئاً فی ناحیة العلم الذاتی کما لا یخفی[۲۸].

الامر الرابع فی قدرته و اختیاره

ولا یخفی علیك ان القدرة هی امکان صدور الفعل و ترکه عن الفاعل الشاعر العالم بما فی الفعل أو الترك من الخیر، بحیث یکفیه فی الدعوة الیه، والقادر هو الذی اذا شاء أن یفعل فعل، و اذا شاء أن یترك ترك، مع الشعور والعلم بما فیه من الخیر الذی یدعوه نحوه، فالقدرة قد تکون فی مقابل العجز فان من لم یصدر عنه فعل لفقده ایاه، عاجز عنه، بخلاف من یمکن صدوره منه فانه قادر بالنسبة الیه، وقد تکون القدرة فی مقابل

۲۸. راجع مجموعه معارف قرآن: ۱ـ خداشناسی ص ۲۹۳ ـ ۲۸۷.

الايجاب فمن أمكن له الفعل والترك فهو قادر، بخلاف من لم يمكن له الترك، فانه موجب كالنار بالنسبة الى الاحراق. ثم ان صدور الفعل أو تركه عن الانسان أو ذی‌شعور آخر يحتاج الى مرجح، و هو لا يكون بدون العلم والشعور، و عليه فالعلم والشعور من مبادی الفعل اوالترك. وان كان فی مرتبة من الضعف فالقدرة لاتطلق الا اذا كان للعلم والشعور مبدئية فی ظهور الفعل او تركه، فلذا لا يطلق القدرة على القوى الطبيعية.

ثم ان هذه القدرة من الكمالات الوجودية، و يدل على اتصاف ذاته تعالى بها امور.

منها: صرفية وجوده بحيث لايشذ عنه كمال من الكمالات الوجودية والا لزم الخلف فی صرفيته.

و منها: أنا نجد فی أنفسنا القدرة و هی كسائر المعاليل منتهية اليه تعالى، فهو واجد لاعلاها، فانه فی رتبة العلة بالنسبة الى غيره من الموجودات، و معطی الشیء يستحيل أن يكون فاقداً له كما لايخفی.

هذا مضافاً الى أن الاختلاف المشاهد فی هبة الولد أو المال و نحوهما لفرد دون فرد وهكذا فی طول العمر والامكانيات وغير ذلك من الامور يحكی عن كون أزمة الامور طراً بيده و قدرته و أنه يفعل ما يشاء.

و ارادته مع العلم بما فيها و هو فی أفعالناموقوف على التأمل حول الفعل أو الترك، حتى يحصل العلم بوجود المصلحة و ارتفاع المفسدة فيه، و ربما يحتاج الى مضی زمان و مدة، كما اذا كان التأمل نظرياً، فالاختيار ربما يتأخر فی مثلنا عن القدرة، ولكن فيه تعالى حيث كان العلم بوجود المصلحة و ارتفاع المفسدة حاصلا و مقارناً مع قدرته من دون حاجة الى روية أو تأمل، فلا يتأخر عن القدرة بحسب الزمان. نعم لو كان

الراجح أمراً زمانياً مختصاً بـزمان خـاص، لا يتحقق الراجح الا فى ظرف زمانه، لانه راجح فيه دون غيره، ولكن اختياره و ارادته تعالى اياه مـن الازل، و ليس بحادث. و كيف كان فالدليل عليه واضح مما مر، حيث ان فقدان الاختيار بالمعنى المذكور يرجع الى صدور الفعل أو الترك عنه بلادخل له تعالى فيـه، كـالقوى الطبيعية، بل ينتهى الى سلب صدق القدرة عليه، لان القوى الطبيعية العاملة العادمة للشعور و العلم الموثر، لا تسمى قادرة. ففقدان الاختيار نقص وهو ينافى مـع كونه صرف الكمال كمامر مرات عديدة، هذا مضافـاً الى أن ملاحظة النظام و تناسب كل واحد منه مع اخر و تـرتب الغايات الراجحـة على وجودها، توجب العلم القطعى بأن الله تعالى لم يخلقها الا لترجيح وجودها على عدمها، لترتيب الغايـات الـراجحة عليها، بحيث لولاها لما أوجدها[٢٩] فهو تعالى قادر لا عاجز، و مختار فى فعله وليس بموجب.

ثم انه قد يستعمل الاختيار فى مقابـل الاكـراه والاضطرار، ولا اشكال ولاكلام فىصدق المختار بهذا المعنى على الله تعالى، لاستحاله انفعاله من غيره، فان الانفعال عين العجز، و هو ينافى كونه صرف الكمال و غنياً مطلقاً كما لايخفى.

ثم ان قدرته تعالى عامة ولا اختصاص لها بشىء، فان الاختصاص أثر المحدودية، و هو تعالى محيط على كل شىء، ولا موجب بعد احاطته و كماله للاختصاص، فهو قادر على كل شىء يمكن وجوده. و أما المحالات فالنقص من ناحيتها لا من ناحيته سبحانه و تعالى، ومن

٢٩. گوهر مراد: ص ١٨٥.

المحالات هو: أن يخلق الله تعالى مثله لان معناه أن يكون الممكن المخلوق واجباً و هو خلف. و منها أيضاً: أن يخلق حجراً يعجز عن رفعه (نعوذ بالله) فانه خلف فى صرفيته و اطلاق احاطته، هذا مضافاً الى أن المعلول يترشح وجوده منه تعالى، والعلة واجدة لمراتب المعلول بنحو الاشد والاعلى، فكيف يعجز عن ناحية معلوله مع أنه لا استقلال لمعلوله، بل هو عين ربط به تعالى. و منها أيضاً: هو أن يدخل العالم مع كبره فى بيضة مع صغرها، و الا لزم الخلف فى صغرها أو كبره، و بالجملة أن المحال لا يكون قابلا للوجود والنقص من ناحيته، و أما غيره من الاشياء فهو بالنسبة الى قدرته تعالى سواء، من دون فرق بين عظيمه و حقيره، وكبيره و صغيره، و قليله و كثيره، ان الله على كل شىء قدير.

الامر الخامس فى توحيده تعالى

و قبل أن نستدل عليه، فليعلم اولا أن التوحيد ينقسم على سبعة اقسام:

۱ــ التوحيد الذاتى، والمراد به هو المعرفة بأنه تعالى واحد لاثانى له كما نص عليه الكتاب العزيز بقوله: «ولم يكن له كفواً أحد ــ الاخلاص: ۴».

۲ــ التوحيد الصفاتى، والمراد به هو المعرفة بأن ذاته تعالى عين صفاته، بل كل صفة عين صفة اخرى من الصفات الثبوتية الذاتية الكمالية، و سيجىء من المصنف ــ قدس سره ــ بأن الاعتقاد بالتوحيد الصفاتى يقتضى الاعتقاد بأنه لا شبه له فى صفاته الذاتية فهو فى العلم والقدرة لا نظير له.

و أما نفى التركيب المطلق و اثبات بساطته فقد

مضی بیانه فی‌الصفات السلبية ولا حاجة الی اعادته فی المقام.

۳ـ التوحيد الافعالی، والمراد به هو المعرفة بأن كل ما يقع فـی العالم من العلل و المعلولات، و الاسباب والمسببات، والنظامات العادية وما فوقها، يقع بارادته فی حدوثه و بقائه و تأثيره، فكل شیء قائم به، و هـو القيوم المطلق، ولا حول ولا قوة ولا تـأثير الا بـه و باذنه.

و هذا القسم يشمل التوحيد فی‌الخالقية والربوبية والرازقية و نحوها، ولا حاجة الی ذكرها عليحدة كما لايخفی. ثم ان التوحيد فی هذه الاقسام يكون من نوع المعرفة و يطلق عليه التوحيد النظری.

۴ـ التوحيد التشريعی، و المـراد به ان التقنين حق الخالق والرب، لانه يعرف مخلوقاته و صلاحهم، فلا يجوز لغيره تعالی أن يقدم علی ذلك، فالانبياء والرسل نقلوا ما شرعه الله تعالی ولم يقدموا علی التشريـع الا فيما اذن لهم الله تعالی و هو أيضاً مستند اليه‌تعالی كما لايخفی.

۵ـ التوحيد العبادی والاطاعی، والمراد به أنـه تعالی مستحق للعبادة والاطاعة لا غير، و سبب ذلـك هو التوحيد الذاتی والافعالی فهو تعالی لكونه واحـداً كاملا و خالقاً و رباً ولان كل الامور بيده، استحق‌العبادة والاطاعة المطلقة.

۶ـ التوحيد الاستعانی، والمـراد بـه هو أن لا يستعين العبـد الا منه تعالی و هو أثر الاعتقاد الكامل بالتوحيد الافعالی، و لعل اليه الاشارة بقوله تعالـی: «اياك نعبد و اياك نستعين ـ الفاتحة: ۵».

۷ـ التوحيد الحبی، والمراد منه أن من اعتقد بأن

كل كمال و جمال منه تعالى اصالة فلا يليق المحبة منه اصالة الا له تعالى.

وهذه الاقسام من أقسام التوحيد العملي وان أمكن ادراجها في التوحيد النظرى أيضاً باعتبار أنه تعالى مستحق لهذه الانواع من التوحيد فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أن بعض الادلة الدالة على اثبات المبدء المتعال يكفى أيضاً للدلالة على توحيده الذاتى، فان دليل الفطرة مثلا يدل على أن القلب لا يتوجه الا الى حقيقة واحدة، هذا مضافاً الى أن مقتضى برهان المحدودية هو اللاحدية اللازمة لصرفية المبدء المتعال وهى لا تساعد مع التعدد، لان كل واحد على فرض التعدد محدود بحدود فى قبال الاخر و هو خلف فى صرفية المبدء المتعال ولاحديته. بل يحتاج كل واحد منهما فى تحديد وجوده الى حاد آخر، و لذا اشتهر فى السنة الاشراقيين والفلاسفة ان صرف الشىء لايتثنى ولا يتكرر.

قال الاستاذ الشهيد المطهرى ـقدس سرهـ: ان الحد الوسط فى هذا البرهان قد يكون هو الصرفية وقد يكون هو عدم التناهى واللاحدية، فيمكن تقرير البرهان على الوجهين. أحدهما: أن الواجب تعالى هو لا يتناهى وكل ما لا يتناهى لا يقبل التعدد. و ثانيهما: ان وجود الواجب صرف الوجود، والصرف لا يقبل التعدد فالواجب واحد[٣٥].

قال المحقق الاصفهانى قدس سره:

و ليس صرف الشىء الا واحداً
اذ لم يكن له بوجه فاقداً

٣٥. اصول فلسفه: ص ١٥٢.

فهــو لقــدس ذاته و عــزتــه
صرف وجــوده دليــل وحدتــه
و منه يستبين دفع مــا اشتهــر
عــن ابــن كمونة والحق ظهــر

و يمكن أيضاً الاستدلال له بنفي التركيب بدعوى انه لو كان في الوجــود واجــب آخر، لــزم تركيبهما، لاشتراكهما في كونهما واجبي الوجود، ســواء كــان وجوب الوجود تمام ذاتهما كما اذا كان من نوع واحد، أو جزء ذاتهما كما اذا كانا من جنس واحد، فلابد من مائز، سواء كان ذاتياً كالفصل، أو غير ذاتي كالعوارض المشخصة، فيصيران مركبين من الجنس والفصل، أو من الحقيقة النوعية والمشخصات الخــارجية، و كــل مركب محتاج الى أجزائه و هو يرجع الى كونه ممكناً و هو خلف، ولكن الاستدلال بالصرفية أولى منه لشمولــه ما فرضه ابن كمونــة دونه كمــا أشــار اليه المحقــق الاصفهاني في أشعاره.

فاذا عرفت أن ذات الواجب واحد ولامجال للتكثر أو التعدد فيه ظهر أن غيره ليس الا من الممكنات، و حيث ان الممكنات موجودة به تعالى فكلها في طول الله تعالى لا في عرضه، و عليه فلايمكن للمعلول الذي يكون في الطول أن يعارض علته و يضادها، فليس له تعالــى مضاد يضاده، اذوجود كل معلول حدوثاً و بقاء منه تعالى، لانه في حال الحدوث والبقاء ممكن، محتاج و فقير في جميع أموره و يتلقى الوجود منه تعالى فكيف يمكن أن يصير مستقلا في وجوده و مضاداً له تعالى، وقد انقدح بذلك ان الخالقية والربوبية أيضاً واحــدة لان غيــره تعالى معلول في حدوثه و بقائه له تعالى، فكيف يمكن أن يخلق شيئاً او يربب نفسه أو غيره من دون أن ينتهي

و من قال بالتشبيه فى خلقه بأن صور له وجهاً و يداً و عيناً، أو أنه ينزل الى السماء الدنيا، أو أنه يظهر الى أهل الجنة كالقمر، (أو نحو ذلك) فانه بمنزلة الكافر به جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن النقص (٢)، بل كل ما ميزناه بأوهامنا فى أدق معانيه فهـو مخلوق

الى علته، فكل اثر منه تعالى لاغير، كما اشتهر أنه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى، فتوحيد الذات يستلزم بالتقرير المذكور التوحيد الافعالى، كما أن التوحيد الافعالى و منها التوحيد في الخلقية و الربوبية يستلزم التوحيد فى العبودية، اذ العبادة لا تليق الا لمن خلق و ربب والمفروض أنه ليس الا هو تعالى، و أما توحيد صفاته فسيأتى ان شاء الله تعالى بيانه فانتظر. فاذا عرفنا أن الرب ليس الا هو فالجدير أن التشريع حقه، و ينبغى أن لا نطيع الا اياه، اذالامر والحكم شأنالخالق العالم بمصالح العباد و هو التوحيد التشريعى، وأن لا نستعين الا منه، اذ الامور كلها بيده تعالى و هوالتوحيد الاستعانى، فالاطاعة لغيره من دون انتساب اليه تعالى باطلة كما أن الاستعانة من غيره من دون أن ينتهى اليه اوهن مما نسجته العنكبوت. و حيث علمنا بأن كل حسن و جمال يرجع الى أصله فليكـن الحب الاصيل مخصوصاً به و هو التوحيد الحبى، فاقسام التوحيد يستلزم بعضها بعضاً كما لا يخفى. فهذه مراحل يسلكها من وحده فى ذاته و أفعاله و ربوبيته، والقرآن الكريم يرشدنا فى توحيده الى هذه المراتب السامية كما لا يخفى.

(٢) لما عرفت من أن الجسمية والاجزاء عين الحاجة الى الاجزاء والمحل وهو تعالى عين الغنى ومنزه عن خصائص الممكنات، فمن اعتقد باله متجسد فهـو

مصنوع مثلنا مردود الينا (على حد تعبير الامام الباقر عليه‌السلام) (٣) و ما أجله من تعبير حكيم! و ما أبعد من مرمى علمى دقيق!

كافر بحقيقة الاله المنزه من النقص والحاجة، و ما اعتقده بعنوان الاله ليس الا ممكناً من الممكنات فالمجسمة والمشبهة و ان كانوا من طوائف المسلمين ولكنهم فى‌الحقيقة من الكافرين.

(٣) المحجة البيضاء: ج ١ ص ٢١٩ طبع طهران مكتبة الصدوق و نحوه روايات كثيرة منها ما عن‌الرضا عليه‌السلام فى قول‌الله عزوجل: «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» قال لا تدركه أوهام القلوب فكيف تدركه أبصار العيون (بحارالانوار: ج۴ كتاب التوحيد ص ٢٩).

وبالجملة ان الابصار لا يمكن الا اذا كان المبصر محدوداً وفى جهة و هو لايناسب الرب تعالى لانه غير محدود ولا يتناهى و هكذا ما يتخيله الانسان و ان كان مجرداً عن المادة ولكنه متقدر بالابعاد والاشكال، و مع التقدر المذكور يكون محدوداً بحدود الابعاد والاشكال، فكيف يمكن للانسان ان يتخيل المبدء المتعالى الذى لا يكون محدوداً بحد أو بعد، فلذلك لا تناله يد البصر والوهم بل العقل عاجز عن درك حقيقته و كنهه اذ لا ماهية ولا جنس ولا فصل له حتى يتعقلها و يعرفه بها ذاته و كنهه، بل يعرفه العقل بعون المفاهيم المنتزعة عن ذاته مع سلب مماثلة شىء به تعالى، و يقال عند توصيفه انه موجود و حى و عالم و قادر و ليس كمثله شىء، أو انه ليس بمحدود، أوليس بمتناه، فالعقل‌عاجز عن درك كنهه ولكن له أن يعرفه بالمفاهيم المذكورة

و كذلك يلحق بالكافر من قال انه يترای لخلقه یوم القيامة، و ان نفى عنه التشبيه بالجسم لقلقة فى اللسان (۴)، فان امثال هـؤلاء المدعين جمدوا

مع سلب خصائص الممكنات عنه[۳۱].

قال ابن ميثم البحرانى: «ان ذات الله تعالى لماكان برية عن أنحاء التركيب، لم يكن معرفته ممكنة الا بحسب رسوم ناقصة تتركب من سلوب و اضافات تلزم ذاتـــه المقدسة لزوماً عقلياً»[۳۲] فافهم و مما ذكر يظهر المراد من‌قول مولينا اميرالمؤمنين عليه‌السلام فی‌نهج البلاغة: «لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عـــن واجب معرفته»[۳۳].

ثم هنا سؤال و هو: ان الرؤية اذا كانت غير‌ممكنة فكيف روى عن على عليه‌السلام انه قال فى جواب مـــن قال له هل رأيت ربك؟: «لم‌اكن بالذى اعبد ربا لم‌اره»، ولكن الجواب عن ذلك منقول ايضاً عنه عليه‌السلام حيث قال فى جواب السائل فكيف رايته صفه لنا؟: «ويلك لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب‌بحقايق الايمان ويلك يا ذعلب ان ربى لا يوصف بـــالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولا بالقيام قيام انتصاب ولا‌بجيئة ولا بذهاب ــ الحديث»[۳۴] ولعل المراد من الرؤية القلبية هو الشهود والعرفان القلبى والعلم الحضورى.

(۴) لان نفى الجسمية مع‌تصوير الرؤية لايجتمعان اذ المرئى لا يكون مرئياً الا اذا كان جسماً، وفى جهة،

۳۱. راجع اصول فلسفه: ج ۵ ص ۱۴۵ـ۱۴۴.
۳۲. شرح نهج‌البلاغة لابن ميثم البحرانى: ج ۱ ص ۱۲۱.
۳۳. الخطبة: ۴۹.
۳۴. بحارالانوار: ج ۴ ص ۲۷.

علی‌ظواهر الالفاظ فی القرآن‌الکریم(۵) أو الحدیث(۶) وأنکروا عقولهم و ترکوا وراء

و ذا أبعاد، ثم ان المراد ممن ذهب الی جواز الرؤیة مع نفی الجسمیة هم الاشاعرة[۳۵].

(۵) کقوله تعالی: «الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم و انهم الیه راجعون ـ البقرة: ۴۶» بدعوی ان الملاقاة لا تتحقق بدون الرؤیة، مع أن المراد منها هو الکنایة عن مسبب اللقاء و هو ظهور قدرة الرب‌علیه، فان‌الرجل اذا حضر عند ملك و لقیه دخل هناك تحت حکمه وقهره دخولا لا حیلة له فی رفعه[۳۶] فهو لقاء القدرة والحکومة.
أو المراد منها هو جزاء ربهم، اذ من لقی الملك جزاه بما یستحقه، أو غیر ذلك وبالجملة فهو من باب ذکر السبب و ارادة المسبب.
(۶) کما روی عن النبی صلی‌الله علیه و آله: «من أن‌الله خلق آدم علی صورته»[۳۷] بدعوی رجوع الضمیر فی قوله علی صورته الی الله ـ تعالی الله عنه ـ مع احتمال کون الاضافة تشریفیاً کاضافة الکعبة الیه اوالروح الیه، کما هو المروی. هذا مضافاً الی ما ورد من أن الناس حذفوا أول الحدیث ان‌رسول الله صلی‌الله علیه و آله مر برجلین یتسابان، فسمع احمدهما یقول لصاحبه قبح الله وجهك و وجه من یشبهك، فقال صلی‌الله علیه و آله: «یا عبدالله لا تقل هذا لاخیك، فان الله عزوجل خلق آدم علی صورته»[۳۸]. و مضافاً الی أن

۳۵. راجع اللوامع الالهیة: ص ۸۲.
۳۶. راجع اللوامع الالهیة: ص ۹۸.
۳۷. راجع اللوامع الالهیة: ص ۱۵۱.
۳۸. مصابیح الانوار: ج ۱ ص ۲۵۶.

ظهورهم (۷) فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر و الدليل و قواعد الاستعارة و المجاز

من المحتمل أن المراد منه أن الله تعالى خلق آدم على الصورة الانسانية من اول الامر، لا صورة حيوان آخر بالمسخ، أو أن المراد من الصورة، الصفة، فيكون المعنى أن آدم عليه‌السلام امتاز عن ساير الاشخاص والاجسام بكونه عالماً و قادراً على استنباط الامور و غير ذلك، و هذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الجهات[۳۹] وهكذا هنا روايات اخرى عن طرق العامة يستدل بها على جواز الرؤية في الاخرة، ولكنها مخدوشة من جهات مختلفة مذكورة في كتب أصحابنا الامامية، و اليك ما ألفه العلامة السيد عبد الحسين شرف‌الدين ـ قدس سره ـ تحت عنوان «كلمة حول الرؤية» و احقاق الحق ج۱/۱۳۳. وبالجملة هذه الروايات مضافاً الى ضعفها معارضة مع روايات كثيرة اخرى فلا تغفل.

(۷) مع ان الظواهر لا حجية لها عند قيام القرائن القطعية على خلافها و أى قرينة أحسن من الادلة‌العقلية القطعية التى لا مجال للتشكيك والترديد فيها.

۳۹. راجع اللوامع الالهية: ص ۱۰۴.

٢ـ عقيدتنا فى التوحيد

و نعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيده فى الذات و نعتقد بأنه واحد فى ذاته و وجوب وجوده، كذلك يجب ـ ثانياً ـ توحيده فى الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته كما سيأتى بيان ذلك، و بالاعتقاد بأنه لا شبه له فى صفاته الذاتية، فهو فى العلم و القدرة لا نظير له و فى الخلق والرزق لاشريك له و فى كل كمال لا ندله (١).

---

(١) الند هــو النظير و الشبيه، ثــم ان ما ذكره المصنف من نفى الشبيه والنظير فىالصفات واضــح بعد ما عرفت من رجوع كل شىء اليه من الوجودوالحياة و القدرة والعلم و غيرها، بخلافه تعالى، فانه ليس من غيره لا فى وجوده ولا فى كمالاته فهو قيوم دون غيره، و أيضاً كل شىء غيره محدود بحد و ليس هو محدوداً بحد من الحدود، ولا مقيداً بقيد من القيود، بــل هــو صرف الكمال، و هو الذى لا يتناهى من جميع الجهات، و من ذلك يعرف أن غيره المحدود بالحدود والقيــود والمحتاج فى وجوده و كماله فى طرفمقابل، والمقابل لا يكون شبيهاً للمقابل، فغيره محدود و محتاج فكيف يكون شبيهاً بمن لاحد ولا حاجة له، بل هو صرفالكمال و عين الغنى فلا ند له ولا كفــو، كما نص عليه القرآن الكريم بقوله: «ولم يكن له كفواً احد ــ الاخلاص: ٤» «و ليس كمثله شىء ــ الشورى: ١١» بللا غير الا به،

فكيف يمكن أن يكون الغير شبيهاً و نظيراً له فی الصفات.
و مما ذكر يظهر أن نفی النظير والشبيه لا يختص بذاته و صفاته الذاتية بل لا نظير له فی صفاته الفعلية كالخلق و الرزق، فان كل ما فی الوجود منه تعالی وليس لغيره شیء الا باذنه، فلا خالق ولا رازق بالاستقلال الا هو كما نص عليه بقوله عزوجل: «ان الله فالق الحب والنوی ـ الانعام: ٩۵» «الله يبسط الرزق لمن يشاء ـ الرعد: ٢٦» «ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين ـ الاعراف: ۵۴» «والله خلقكم وما تعملون ـ الصافات: ٩٦» «ذلكم الله ربكم خالق كل شیء ـ الانعام: ١٠١» «بل لله الامر جميعاً ـ الرعد: ٣١».

ولا ينافيه اسناد تدبير الامر الی غيره فی قوله تعالی: «والمدبرات أمرا ـ النازعات: ۵» و نحوه لان تدبيرها باذنه و ارادته و ينتهی اليه، فالنظام فی عين كونه مبنياً علی الاسباب والمسببات تقوم به تعالی فی وجوده و فاعليته، فالملائكة مثلا لا يفعلون الا بأمره و ارادته و يكونون رسلا منه، كما اشار اليه فی قوله: «جاعل الملائكة رسلا ـ الفاطر: ١» وهكذا كل سبب آخر فالامر أمره والفعل فعله و ليس له معادل يعادله بل كل منه و به فی وجوده و فاعليته ما شاء الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم.

ثم اذا عرفت أن الفاعلية منتهية اليه تعالی فلا مجال لتقسيم الاشياء الی الشرور والخيرات و اسناد الاولی الی غيره تعالی بل كل شیء من الموجودات داخل فی النظام الاحسن الذی يقوم به تعالی، والنظام الاحسن بجملته نظام يكون صدوره أرجح من تركه، فلذا يصدر من الحكيم المتعال. ثم ان للشرك فی الفاعلية مراتب بعضها يوجب خروج المعتقد به عن حوزة الاسلام و

و كذلك يجب ـ ثالثاً ـ توحيده فى العبادة فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه (۲)، و كذا اشراكه فى العبادة فى أى نوع من أنواع

زمرة اهل التوحيد كمن اعتقد بأنللعالم مؤثرين«النور» وهو أزلى فاعل الخير ويسمى «يزدان» و«الظلمة» وهى حادثة فاعلة للشر و تسمى «اهريمن» كما نسب الى المجوس[1].

و هذا من انواع الشركالجلى فان المعتقدالمذكور يعتقد استقلال الظلمة فىالفاعلية، والاستقلال فى التأثير والفاعلية شرك، و بعضها الاخر لا يوجبخروج المعتقد به عن زمرة أهل التوحيد كمن اعتقد بتأثير بعض الامور كالمال والولد و غيرهما من دون توجه الى ان مقتضى الايمان بتوحيده تعالى فىالافعال هو أنه لا تأثير لشىء الا باذنه تعالى، و هذا من أنواع الشرك الخفى، والمعتقد به لا يعلم أنه ينافىالتوحيد الافعالى، و هو أمر يبتلى به اكثر المؤمنين كما أشار اليه فى كتابه الكريم بقوله: «وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ـ يوسف: ۱۰۶» أعاذنا الله تعالى من ذلك كله[2].

(۲) فان العبادة لا تليق الا لمن له الخالقية والربوبية اذ مرجع العبادة الى اظهار الخضوع والتذلل فى قبال المالك الاصلى و من له الامر والحكم بما انه رب و قائم بالامر والخالقية والربوبية مختصة بهتعالى، فان كل ما سواه محتاج اليه فى أصل وجوده و فاعليته و بقائه و أموره، والمحتاج المذكور لا يمكن أن يؤثر

۱. راجع اللوامع الالهية: ص ۲۴۱.
۲. راجع جهانبينى: ج ۲ ص ۹۲، للاستاذ الشهيد المطهرى قدسسره.

من دون أن ينتهي اليه تعالى فالرب والخالـق ليس الا هو، والعبادة لا تليق الا له تعالى. فاذا كانت المؤثرات كذلك فالامر في غير المؤثرات اوضح، والعجب مـن عبدة الاحجار والاشجار و بعض الحيوانات و غير ذلك من الاشياء، التي لا تملك لهم شيئاً من النفع أو الضرر والقبض والبسط والاماتة والاحياء.

و اليه يرشد الكتاب العزيز قال: «أفتعبدون مـن دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ـ الانبياء: ۶۶» و بالجملة من عبد غير الله تعالى أشرك غيره معه مـن دون دليل «أ اله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ـ النمل: ۶۴».

فلا وجه لعبادةغيرهتعالى بوجه الخالقيةوالربوبية لما عرفت من أنها منحصرة فيه تعالى، كما لا وجـه لعبادة غيره تعالى بوجه الالوهية والوجوب لما مر مـن وحدة الاله الواجب. وهكذا لا وجه لعبادة غيره بدعوى حلول الاله فيه أو الاتحاد به، لما عرفت من أن اللـه تعالى غير محدود ولا يحل غير المحدود في المحدود ولا يتحد به، و أيضاً لا وجه لعبادة غيره بتوهم أن الامر مفوض اليه و هو يقدر على الـزامه تعالـى بـالعفـو والصفح أو الفضل، و لعله يرشد اليه ما حكـى عـن المشركين في القرآن الكريم «ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ـ الزمر: ۳» «و يقولون هؤلاء شفعاؤنـا عندالله ـ يونس: ۱۸» لان الغير محتاج اليه في جميع أموره و شؤونه و معه كيف يقدر على الزامه تعالـى بالعفو والصفح أو الفضل. و مما ذكر يظهـر وجـه قول الماتن حيث قال: «فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه.»

ثم لا اشكال في كون عبادة الغير بأي وجه كانت،

العبادة، واجبة أو غير واجبة، فى الصلاة وغيرها من العبادات. و من أشرك فى العبادة غيره فهو مشرك كمن يرائى فى عبادته و يتقرب الى غير الله تعالى، و حكمه حكم من يعبد الاصنام و الاوثان، لا فرق بينهما (٣).

شركاً، و يصير المعتقد به خارجاً عن حوزة الاسلام و زمرة المسلمين. فان من اعتقد باستحقاق غيره للعبادة يرجع عقيدته الى أحد الامور المذكورة التى تكون اما شركاً فى ذاته تعالى، أوفى ملكه و سلطانه.

(٣) و فيه تأمل بل منع، لان الرياء من صنوف الشرك الخفى و هو فى عين كونه عملا حراماً فى العبادة و موجباً لبطلانها و بعد الانسان عن ساحة مقام الربوبية، لا يخرج المرائى عن زمرة المسلمين بالضرورة من الدين، اذ المرائى يعتقد بالتوحيد فى الذات والصفات والفاعلية و الربوبية ولكنه لضعف ايمانه يعمل عمل المشرك المعتقد بالتعدد فى الفاعلية والربوبية، و تسميته كافراً أو مشركاً فى بعض الاثار[٣] ليس الا للتنزيل والتشبيه بالمشرك أو الكافر فى العمل، نعم عليه أن يجتنب عنه اجتناباً كاملا حتى لا يصير محروماً عن رحمته تعالى «فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً ـ الكهف: ١١٠».

كما يجب عليه الاجتناب عن سائر صنوف الشرك الخفى كاطاعة النفس والطاغوت والشيطان مما يشير اليه قوله تعالى: «أرأيت من اتخذ الهه هواه افأنت تكون عليه وكيلا ـ الفرقان: ٤٣».

«ولقد بعثنا فى كل امة رسولا أن اعبدوا الله

٣. الوسائل: ج ١ ص ٥١ـ٤٩.

واجتنبوا الطاغوت ــ النحل: ۳۶».
«ألم أعهد اليكم يا بنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وان اعبدونى هذا صراط مستقيم ــ يس: ۶۰ـ۶۱».
فالموحد الحقيقى هو الذى خص الله تعالى بالعبادة ولا يشرك غيره فيها ولا يرائى فيها، وخصه تعالى أيضاً بالاطاعة فلايطيع الا اياه، ومن أمرالله باطاعتهم، و يترك اتباع هوى نفسه و غيره، و يجتنب من عبادة الطاغوت، فليراقب المؤمن كمال المراقبة فىالشرك الخفى فان الابتلاء به كثير و تمييزه دقيق، و قد نص عليهالرسول الاعظم صلىالله عليه و آله فى حديث: «الشرك أخفى من دبيب الذر على الصفا فى الليلة الظلماء و أدناه يحب على شىء من الجور و يبغض على شىء من العدل و هل الدين الا الحب والبغض فى الله، قال الله تعالى: قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ــ آلعمران: ۳۱».[۴]
فالشرك فى محبة الله من صنوف الشرك الخفى والموحد الحقيقى الكامل هو الذى لا يحب الا اياه، و هكذا الشرك فى الاستعانة من صنوف الشرك الخفى والموحد الحقيقى لا يتوكل الا علىالله ولا يستعين الا منه «اياك نعبد و اياك نستعين».
وبالجملة كل هذه الموارد من الرياء والاطاعة لغيره، و محبة الغير والاستعانة من الغير، لا يوجب خروج المتصف بهما عن زمرة المسلمين، لاعتقاده بالتوحيد فى الذات والصفات والفاعلية والربوبية، و انما غفل عن اعتقاده لضعف ايمانه و يعمل عمل

۴. الميزان: جلد ۳ ص ۱۷۵.

أما زيارة القبور واقامة المآتم فليست هي من نوع التقريب الى غير الله تعالى في العبادة، كماتوهمه بعض من يريد الطعن في طريقة الامامية، غفلة عن حقيقة الحال فيها، بل هي من نوع التقرب الى الله تعالى بالاعمال الصالحة كالتقرب اليه بعيادة المريض و تشييع الجنائز وزيارة الاخوان في الدين ومواساة الفقير، فان عيادة المريض ـ مثلا ـ في نفسها عمل صالح يتقرب به العبد الى الله تعالى. و ليس هو تقرباً الى المريض يوجب أن يجعل عملــه عبادة لغير اللــه تعالى أو الشرك في عبادته، و كذلك باقي أمثال هذه الاعمال الصالحة التي منها زيارة القبور، و اقامة المآتم، و تشييع الجنائز، و زيارة الاخوان.

أما كون زيارة القبور و اقامة المأتم من الاعمال الصالحة الشرعية فذلك يثبت في علم الفقه و ليس هنا موضع اثباته. والغرض أن اقامة هذهالاعمال ليست مننوع الشرك فيالعبادة كما يتوهمه البعض (۴)، و ليسالمقصود منها عبادة الائمة، وانما المقصود منها احياء أمرهم، و تجديد ذكرهم، و تعظيم شعائر الله فيهم «ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب ـ حج: ٣٢»

المشركين و يسلك مسلكهم، وفقنا الله تعالى للاجتناب عن جميع صنوف الشرك مطلقاً، جلياً كان أو خفياً.

(۴) والمتوهم تخيل أن الزائر أو مقيــم الماتــم مشرك بالشرك الاصغر أو الشرك الاكبر، مستدلا بأن العبادة تتحقق بالتعظيم والخضوع والمحبة[5] فحضــور الزائر عنــد القبــور أو اقــامــة الماتــم أو التوســل اوالاستشفاع بهم تعظيم لغيره تعالى و هو شرك فــي العبادة، و فيه منع واضح لان العبادة المصطلحة التي عبر عنها في اللغة العربية بالتأله وفي اللغة الفارسية «پرستش» لا تتحقق بمطلق التعظيم والخضوع والمحبة، و لذا لا يكون التعظيم والخضوع للنبي الاكرم صلىالله

٥. كما حكاه في كتاب فتح المجيد عن القرطبي وابن القيم راجع: ص ١٧ و ص ٣٢.

عليه و آله أو أوصيائه المكرمين عليهم الصلاة والسلام في زمان حياتهم عبادة، بل لا يكون تلك الامور بالنسبة الى غيرهم كالاب والام والمعلم ممن يلزم تعظيمهم عبادة، اذ العبادة هي التعظيم والخضوع في مقابل الغير بعنوان أنه رب يستحق العبادة، والزائر و مقيم الماتم و هكذا المتوسل بالنبي أو الائمة والمستشفع بهم لا ينوي ذلك أبداً بل يعتقد أن مثل النبي و الائمة عليهم الصلوة والسلام مخلوقون مربوبون والامر بيد الله تعالى، و انما زارهم لمجرد التعظيم والتبرك والتوسل اقتفاء بأئمة الدين والاصحاب والتابعين. قال في كشف الارتياب: «ليس المراد من العبادة التي لا تصلح لغير الله و توجب الشرك والكفر اذا وقعت لغيره مطلق التعظيم والخضوع بل عبادة خاصة لم يصدر شيء منها من أحد من المسلمين»[٦] و هذا هو الفارق بين التوسل والاستشفاع بالرسول والائمة عليهم السلام، و بين عبادة المشركين لاصنامهم، فانهم يعبدونها عبادة لا تليق الا للرب تعالى، بخلاف من توسل اليهم واستشفع بهم فانه تبرك بهم و جعلهم وسيلة للتقرب لما عرف من انهم من المقربون عنده تعالى، و أين هذا من عبادة المشركين. والتفصيل يطلب من محله[٧].

ولا فرق في ما ذكر بين كون الزائر يحضر المزور و يتوسل و يطلب من الله به، و بين كونه يحضر ويطلب من المزور أن يدعو للزائر و يطلب من الله و يستشفع له في انجاز حوائجه. بل لا مانع عقلا و نقلا من أن يطلب من المزور شفاء دائه أو مريضه أو انجاز حوائجه

٦. كشف الارتياب: ص ١٦٧، للسيد محسن الامين.
٧. كشف الارتياب: ص ١٦٨.

فكل هذه أعمال صالحة ثبت من الشرع استحبابها، فاذا جاء الانسان متقرباً بها الى الله تعالى طالباً مرضاته، استحق الثواب منه و نال جزاءة (٥)

باذن الله تعالى، و انما الممنوع هو أن يطلب منه استقلالا من دون أن ينتهى الى اذنه تعالى و قدرته، لانه شرك فى الفاعلية، فالمتوهم المذكور لم يطلع على حقيقة الحال فى الزيارات والتوسلات واقامة الماتم و نحوها، و الا فلم ينسب الينا الشرك. و على اخواننا المسلمين أن يجتنبوا عن هذه الاتهامات لحرمتها و لكونها موجبة للافتراق مع أن الوحدة الاسلامية من أوجب الواجبات لاسيما فى زماننا هذا، الذى اتحد الكفار فيه على اطفاء نور الاسلام واذلال المسلمين.

(٥) و يشهد له ما روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله «من زارنى بالمدينة محتسبا كنت له شهيداً او شفيعاً يوم القيامة»، وغير ذلك من الروايات المتكاثرة الداعية نحو الزيارات للنبى صلى الله عليه و آله والائمة المعصومين عليهم السلام. وقد صرح فى كشف الارتياب بأن أجلاء ائمة الحديث كابن حنبل و ابى داود والترمذى والنسائى والطبرانى والبيهقى وغيرهم رووا الاحاديث الدالة على مشروعية زيارة قبر النبى صلى الله عليه و آله، هذا مضافاً الى أحاديث كثيرة تكاد تبلغ حد التواتر عن ائمة أهل البيت الطاهرين رواها عنهم اصحابهم و ثقاتهم بالاسانيد المتصلة الصحيحة الموجودة فى مظانها الخ[٨].

هذا مضافاً الى عمل أهل البيت عليهم السلام من

٨. راجع المجالس الفاخرة فى ماتم العترة الطاهرة: ص ١٩.

زيارة قبر النبى صلى‌الله عليه و آله والتبرك به، والالتزاق به، والدعاء عنده، والوصية بحمل جسدهم الى قبر النبى لتجديد العهد به و غير ذلك، بل هو سيرة الائمة اللاحقين بالنسبة الى الائمة الماضين المطهرين عليهم الصلوات والسلام كزيارة قبر مولانا اميرالمؤمنين عليه‌السلام، و زيارة قبر سيدالشهداء عليه‌السلام.

ولقد روى أخبار ذلك فى‌المزار من الاحاديث ككتاب كامل الزيارات و غير ذلك بل سيرة السلف‌عليه، و لقد أجاد و أفاد بعد نقل جملة من الاخبار فى كتاب التبرك حيث قال: «هذه أحاديث متواترة اجمالا أومعنى تدل على أن الصحابة رضى الله عنهم والتابعين لهم باحسان، كانوا يتبركون برسول الله صلى‌الله عليه و آله و آثاره، يتبركون بقبره و يحترمونه و يعظمونه، و ان التبرك والاحترام والتعظيم لم يكن شركاً عندهم بل لم يكن يخطر ذلك فى بالهم بل يرون أن ذلك من شؤون الايمان و مظاهره و أن تعظيمه تعظيم و اجلال لله سبحانه»[٩].

وهكذا اقامة الماتم سيما لسيد الشهداء الامام حسين بن على عليهما السلام من المسنونات المسلمة التى يدل على مشروعيتها: الاخبار، و عمل النبى صلى‌الله عليه و آله، و اهل‌البيت عليهم‌السلام، وسيرة السلف الصالح رضى الله عنهم، كما ورد عن النبى صلى الله عليه و آله الحث على البكاء على حمزة و على جعفر عليهما السلام. هذا مضافاً الى بكائه فى موت عمه ابى‌طالب، و عمه الحمزة، و ابن عمه جعفر، و

٩. كتاب التبرك: ص ١٧٣.

حسین بن علی علیهما السلام بعد اخبار جبرئیل بقتله و شهادته، و هکذا سیرة الائمة علیهم السلام علی ذلك و لقد اجاد و افاد العلامة السید عبدالحسین شرف‌الدین فی‌المجالس الفاخرة حیث قال: «وقد استمرت سیرة الائمة علی الندب والعویل و امروا اولیائهم باقامة ماتم الحزن علی الحسین علیه‌السلام جیلا بعد جیل»[۱۰].

۱۰. راجع المجالس الفاخرة فی ماتم العترة الطاهرة: ص ۱۹.

٣- عقيدتنا في صفاته تعالى

و نعتقد أن من صفاته تعالى الثبوتية الحقيقية الكمالية التي تسمى بصفات «الجمال والكمال»، كالعلم و القدرة والغنى و الارادة والحياة، هي كلها عين ذاته ليست هي صفات زائدة عليها، و ليس وجودها الا وجود الذات، فقدرته من حيث الوجود حياته، و حياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حي، و حي من حيث هو قادر، لا اثنينية في صفاته و وجودها و هكذا الحال في سائر صفاته الكمالية.

نعم هي مختلفة في معانيها و مفاهيمها، لا في حقائقها و وجوداتها، لانه لو كانت مختلفة في الوجود و هي بحسب الفرض قديمة و واجبة كالذات للزم تعدد واجب الوجود و لانثلمت الوحدة الحقيقية، و هذا ما ينافي عقيدة التوحيد (١).

---

(١) ولا يخفى عليك ان عدة من المتكلمين والمحدثين ذهبوا الى أن ذات الواجب لا يتصف بشيء من النعوت والصفات لكونه بسيطاً محضاً واحدي الذات، والاتصاف بالصفات المختلفة يوجب التكثر في الذات، و هو خلف في بساطته، و حمل هؤلاء جميع الاستعمالات القرآنية الدالة على صفاته تعالى على نوع من المجاز بدعوى أن اتصاف ذاته في الكتاب بالعلم والحياة و نحوهما من باب ان نوع فعله تعالى يشبه فعل ذات له علم و حياة.

و في مقابل هؤلاء عدة أخرى من المتكلمين ذهبوا الى أن ذاته تعالى متصف ببعض الصفات والنعوت، و

صفاته زائدة على ذاته، بحكم مغايرة كل صفة مع الموصوف بها، و حيث ان الموصوف بها قديم و كان هذا الاتصاف من القديم فهذه الصفات كالموصوف واجبات و قدماء، و لذا اعتقدوا بالقدماء الثمانية فى ناحية الذات و صفاته[۱].

و كلا الفريقين فى خطأ واضح، فان لازم القول الاول هو خلو الذات فى مرتبته عن الاوصاف الكمالية و هو عين الحد والنقص عليه، ولا يناسب مع اطلاقه و كونه غير محدود بحد و نهاية، هذا مضافاً الى مافى حمل الاستعمالات الحقيقية القرآنية على المجاز، و مضافاً الى التصريح بخلافه فى قوله تعالى: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن أياماً تدعوا فله الاسماء الحسنى ـ الاسراء: ۱۱۰» «و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها ـ الاعراف: ۱۸۰».

كما أن لازم القول الثانى هو تعدد الواجب وانثلام الوحدة الذاتية كما أشار اليه المصنف فى المتن، و تبطله أدلة وحدانية الواجب و بساطته، هذا مضافاً الى أن لازمه افتقار الذات الى الصفات الزائدة، و هو خلف فى كونه غنياً مطلقاً و مضافاً الى لزوم النقص و محدودية الذات، لانه حينئذ خال عن الصفات فى مرتبة الذات، و هو أيضاً خلف فى كونه كمالا مطلقاً و غير محدود بحد و نهاية.

فالحق هو ما صرح به فى المتن من كون صفاته عين ذاته تعالى، و هو الذى نسب الى الحكماء و جملة من المتكلمين، و هو الذى يقتضيه الجمع بين الايات

۱. احدها الذات و باقيها هى الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والارادة والكلام راجع شرح التجريد وشرح الباب الحادى عشر وبداية النهاية وغيرها.

والروايات. ففي عين كون صدق العالم والحي والقادر و نحوها عليه تعالى حقيقياً لا مجازياً، و بالعناية لا يكون مصداق الصفات الا ذاتاً واحداً بسيطاً[۲]. هذا كله من باب اثبات المقصود من ناحية ذكر التوالي الفاسدة للقولين المذكورين، ولكن يمكن الاستدلال على وجود الصفات و عينيتها مع الذات من طريق آخر، و هو أن ذلك مقتضى كون الواجب مطلق الكمال و صرفه اذكمال المطلق لا يشذ عنه كمال من الكمالات، و الا فهو خلف في كونه كل الكمال و صرفه، ولذا صرح العلامة الطباطبائي ـ قدس سره ـ بأن الحاجة والقيد لما كانا منفيين عن الله تعالى فلابد من آن يكون كل كمال له، عين ذاته لا خارجاً عنه، اذ الكمال الخارجي لا يمكن تصويره الا بحاجة الذات اليه، و بكونه مقيداً لا مطلقاً[۳].

كما أن الدليل على نفي الصفات الزائدة على الذات هو أيضاً ما ذكر، لان بعد ما عرفت ان ذاته تعالى كل الكمال و صرفه، الذي لا يشذ عنه كمال من الكمالات، يكون الكمالات عين ذاته لا خارجة عنه و الا فهو ليس بكل الكمال كما لا يخفى.

واليه يشير ما ذكره العلامة الحلي ـ قدس سره ـ في شرح التجريد حيث قال في تعليل استحالة اتصاف الذات تعالى بالصفات الزائدة: «لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادراً الى صفة القدرة ولا في كونه عالماً الى صفة العلم ولا غير

۲. گوهرمراد: ص ۱۷۳.
۳. اصول فلسفه: ج ۵ ص ۱۸۵، و عبارته باللغة الفارسية هكذا: چون احتياج وقيد از خدا منفی‌است ناچار هر صفت كمالی كه دارد عين ذاتش خواهد بود نه خارج از او زيرا كمال خارج از ذات بی‌احتياج و قيد صورت نميگيرد.

ذلك من المعاني والاحوال»[٤].

ثم انه لا استيحاش في صدق المفاهيم المختلفة على مصداق واحد بسيط من جميع الجهات فان هذا الصدق لا يختص بهذا المورد بل عندنا امور لا تكثر فيها بل هي بسيطة، و معذلك يطلق عليها المفاهيم المختلفة كاطلاق المعلوم و المقدور و الموجود على المتصورات الذهنية، مع أنه لا تكثر فيها بل هي بذاتها معلومة و مقدورة و موجودة لنا، فيمكن أن يكون البسيط مصداقاً للمفاهيم المختلفة فذاته تعالى من حيث انه وجود، موجود، و من حيث انه مبدء للانكشاف عليه، علم، و لما كان مبدء الانكشاف عين ذاته، فهو عالم بذاته، وكذلك الحال في القدرة و غيرها من الصفات الذاتية الثبوتية.

ثم ان من اعتقد بزيادة الصفات على الذات هل يكون خارجاً عن زمرة المسلمين و حوزة الاسلام أم لا؟ صرح الاستاذ الشهيد المطهري بأن التوحيد الصفاتي أمر يحتاج الى تعمق زائد، فلذا وقع علماء الاشاعرة في الشرك الصفاتي، ولكنه حيث كان من الشرك الخفي، لا يوجب خروجهم عن حوزة الاسلام والمسلمين[٥].

و لعل وجهه انهم كانوا أيضاً من المجتنبين عن الشرك، و حيث لم يعلموا بلازم مختارهم في التوحيد الصفاتي فهو شرك معذور، لانهم اعتقدوا بالتوحيد ولكن اخطأوا في التطبيق. نعم من التفت الى لوازم قوله و معذلك اعتقد به فلا اشكال في كونه موجباً للخروج عن حوزة الاسلام والمسلمين، فافهم. هذا كله بالنسبة

٤. شرح التجريد: ص ١٨٢.
٥. جهان بيني: ص ٩٣_٩٢.

وأما الصفات الثبوتية الاضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية فهى ترجع فى حقيقتها الى صفة واحدة حقيقية و هى القيومية لمخلوقاته و هى صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الاثار والملاحظات (٢).

الى الصفات الذاتية التى لا حاجة فى انتزاعها الى أمر خارج عن الذات، و هذه الصفات تسمى بالصفات الثبوتية الحقيقية.

(٢) ولا يخفى عليك ان للصفات تقسيمات مختلفة:

منها انها منقسمة الى الثبوتية والسلبية. والثبوتية منقسمة الى الحقيقية المحضة كالحياة اوالعلم بذاته، والاضافية المحضة كالخالقية والرازقية، والحقيقية المحضة لا يعتبر فى مفهومها الاضافة، ولا تعرضها، ولا يتوقف تحققها، ولا ترتب الاثر عليها على شىء غير الذات، فهو حى سواء كان شىء آخر أم لا، و هو عالم بنفسه سواء كان شىء آخر أم لا، و هو قادر فى نفسه سواء كان شىء آخر أم لا و هكذا، و هذه الصفات هى الصفات الحقيقية الثبوتية التى عرفت عينيتها مع الذات، والاضافية المحضة هى التى يكون مفهومها مفهوماً اضافياً و يتوقف تحقق الصفة و ترتب الاثر على شىء آخر مضائف، كالرازقية والخالقية والتقدم و العلية والجواد، لتقومها بالطرفين من الخالق والمخلوق والرازق والمرزوق وهكذا البواقى. فهذه الصفات معان اعتبارية انتزاعية لا حقايق عينية، اذ ليس فى الخارج الا وجود الواجب و تعلق وجود المخلوق المحتاج فى وجوده و بقائه و استكماله اليه، و هو الذى عبر عنه المصنف بالقيومية لمخلوقاته، كما عبر عنه بعض آخر بالمبدئية، قال المحقق اللاهيجى ـ قدس سره ـ: «فكما

أن ذاته تعالى علم باعتبار، و قدرة باعتبار، و ارادة باعتبار، كذلك تكون مبدئيته للاشياء خالقية باعتبار، و رازقية باعتبار، و رحيمية بـاعتبار، و رحمـانية باعتبار، الى غير ذلك من سائر الاضافات ولا اختلاف الا بحسب الاعتبار، فجميع الاضافـات والاعتبـارات ينتهى الى المبدئية المذكورة، و هذه المبدئية واحدة بحسب الاوقات والازمان المختلفة من الازل الى الابد، و اختلاف الاوقات و تجددهـا لا يـوجب اختلاف تلك المبدئية و تجددها، لان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى ليست الا نسبة واحدة.

لا مكانى كه در او نور خداست
ماضى و مستقبل وحالش كجاست»[۶]

ثم ان المراد من القيومية هو التقويم الوجودى، لا مبالغة القيام الوجودى فان الثانى مـن صفات الـذات و مرادف بوجوب وجوده و التقويم الوجودى كما اوضحه العلامة الطباطبائى ـ قدس سره ـ فى تعليقتـه علـى الاسفار هـو كونـه بحيث يقـوم به غيـره من وجود أو حيثية وجـودية، فـان الخلـق و الـرزق و الحياة و البـدء و العـود و العـزة و الهدايـة الـى غيـر ذلك حيثيات وجودية فى موضوعاتها من الـوجـودات الامكانية، و هى جمعياً قائمة بهتعالى مفاضة من عنده[۷].

ثم ان الظاهر من كلام المصنف «فهى ترجع فـى حقيقتها الى صفة واحدة حقيقيـة و هـى القيوميـة لمخلوقاته و هى صفة واحدة تنتزع منهـا عـدة صفات ـ الخ» ان القيومية صفة حقيقية لا امر اعتبارىاضافى.

۶. راجع گوهرمراد: ص ۱۷۷ وغير ذلك من الكتب.
۷. الاسفار: ج ۶ ص ۱۲۵.

ولعل مراده منها هى الاضافة الاشراقية و هى القيومية الحقيقية الظلية التى هى فعله تعالى، و بقية الكلام فى محله.

وبالجملة فالصفات الثبوتية الاضافية كالخالقية والرازقية و غيرهما امور اعتبارية انتزاعية عن مقام الفعل بعد فرض تحقق الذات قبله، لا حقايق عينيةفهى خارجة عن الصفات التى يبحث عن عينيتها مع الذات أو زيادتها عليها، ولا كمال فى نفس الاضافة حتى يكون فقدانها فىالذات موجباً لنقص الذات، اذالكمالات حقايق عينية لا امور اعتبارية انتزاعية، بل الاضافات المذكورة تنتزع بعد قيومية المبدء المتعال لكلالاشياء و هى ليس الا بعد تمامية الذات وكماله، فهذهالاضافات متفرعة على كمال الذات لا أنها موجبة للكمال[٨].

و منها انها منقسمة الى الصفات الذاتيةوالفعلية والاولى هى التى متحدة مع الذات، كالحياة والعلم بالذات، و ليست زمانية ولا حاجة فى اتصاف الذات بها الى فرض أمر خارج عن الذات تعالى، والثانية هى التى منتزعة عن الفعل بعد صدوره، كالعلم الفعلى، فانه منتزع عن حضور المخلوق والمعلول عند خالقه العالم، و كانتزاع مفهوم الابداع اذا لاحظنا وجوداً امكانياً غير مسبوق بمادة ولا مثال سابق، و مفهوم الخلق اذا لاحظنا وجوداً امكانياً ذا مادة مسبوقاً بالعدم، و مفهوم الرزق اذا لاحظنا وجوداً امكانياً يحتاج اليه موجود آخر فى بقائه و استكماله. فهذه الصفات، صفات الافعال و متوقفة على وجود أمر آخر وراء ذاته تعالى، و زمانية باعتبار طرفها الزمانى و هى المخلوقات والمرزوقات

٨. راجع گوهرمراد للمحقق اللاهيجى: ص ١٧٧ وغيره.

وأما الصفات السلبية التي تسمى بصفات «الجلال»، فهي ترجع جميعها الى سلب واحد وهو سلب الامكان عنه، فانسلب الامكان لازمه بل معناه سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة و ما الى ذلك بل سلب كل نقص (۳)۰ ثم ان مرجع سلب الامكان في الحقيقة الى وجوب الوجود، و وجوب الوجود من الصفات الثبوتية

و غيرهما، والتفصيل يطلب من مظانه[۹].

(۳) لما عرفت من انه تعالى صرف الوجود و كله المعبر عنه بواجب الوجود، اذ مع فرض كونه واجب الوجود يستحيل أن يكون ممكن الوجود والا لزم الخلف في وجوب وجوده، فالواجب مقتض لسلب الامكان عنه، و هذا السلب الوحيد مساوق لجميع سلوب النقائص عنه، لان كل نقص من ناحية الامكان لاالوجوب، فاذا لم يكن للامكان فيه تعالى سبيل في أي جهة من الجهاتفكل نقص مسلوب عنه تعالى سلب الامكان عنه، فكماله الوجودي الذي لا يكون له نهاية و حد يصحح سلبجميع النقائص عنه تعالى[۱۰].

ثم ان سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة ونحوها بسلب الامكان عنه واضح، لان هذه المذكورات من خواص التركيب و عوارضه، اذ المادة والصورة والجنس والفصل لاتكون بدونالتركيب كما أن الحركة والسكون والثقل والخفة منأحوالالجسم و عوارضه، و حيث عرفت ان الواجب تعالى غيرمحدود بقيد و حد و شيء من الاشياء، و غير محتاج الى شيء بل هو صرف الوجود والكمال والغنى، فلا يكون مركباً

۹. راجع نهاية الحكمة: ص ۲۵۳ و تعليقتها ص ۴۴۱.
۱۰. راجع الاسفار: ج ۶ ص ۱۲۲.

الكمالية (۴)، فترجع الصفات الجلالية «السلبية» آخر الامر الى الصفات

من الاجزاء الخارجية المعبر عنها بالمادة والصورة، ولا من الاجزاء الذهنية المعبر عنها بالجنس والفصل، و الا لزم الخلف في صرفيته، و لزم الحاجة الى الاجزاء، و لزم توقف الواجب فى وجوده على اجزائه ضرورة تقدم الجزء على الكل فى الوجود، و هو مع وجوب وجوده و ضرورته له محال. فهذه الصفات امور لا يمكن الا فى المهيات الممكنة فاذا سلب الامكان عنه تعالى سلبت هذه الصفات عنه تعالى بالضرورة، اما لان هذه الامور من لوازم بعض اصناف المهيات الممكنة بداهة انتفاء الاخص بانتفاء الاعم، او لان كل نقص من النقائص المذكورة عين المهيات الامكانية، فطبيعى الممكن متحد مع هذه النقائص فاذا تعلق السلب به كان معناه سلب جميع افراده و منها هذه النواقص لا أنها منتفية بالملازمة كما اشار اليه المصنف بالاضراب حيث قال «بل معناه سلب الجسمية والصورة» الخ.

(۴) اذ سلب الامكان عنه بأى معنى كان سواء أريد به الامكان الماهوى أو الامكان الفقرى والوجودى، يرجع الى ان الوجود ضرورى الثبوت له بحيث لايحتاج الى شيء من الاشياء بل مستقل بنفسه و ذاته، كما أن سلب النقص والحاجة عنه بقولنا انه ليس بجاهل أوليس بعاجز أو ليس بمركب و نحوها يرجع الى ايجاب الكمال و اثباته، لان النقص والحاجة فى قوة سلب الكمال، فسلب النقص راجع الى سلب سلب الكمال و هو ايجاب الكمال، فمعنى أنه ليس بجاهل سلب سلب العلم ومعناه

الكمالية «الثبوتية»، والله تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فى ذاته المقدسة ولا تركيب فى حقيقته الواحد الصمد (۵).

ايجاب العلم[۱۱].

وبالجملة فهو تعالى حقيقة مطلقة مستقلة غير متناهية واجبة الذات من جميع الجهات، بحيث لا يشذ عنه كمال من الكمالات، بل هو واجدها بالفعل من دون حاجة الى الغير، ولا سبيل للامكان والقوة و لوازمهما اليه فهو واجب بالذات لذاته.

(۵) اشارة الى ما فى سورة التوحيد، والعجب كل العجب من افادة السورة المباركة التوحيد بمراتبه المختلفة من التوحيد الذاتى والصفاتى بل الافعالى بموجز كلامه مع حسن بيانه و اعجاز اسلوبه.

ولقد اجاد وافاد العلامة الطباطبائى ـ قدس‌سره ـ حيث قال: «والايتان تصفانه تعالى بصفة الذات وصفة الفعل جميعاً فقوله «الله احد» يصفه بالاحدية التى هى عين الذات، و قوله: «اَلله الصمد» يصفه بانتهاء كل شيء اليه و هو من صفات الفعل، اذ الصمد هو السيد المصمود اليه، أى المقصود فى الحوائج على الاطلاق، والايتان الكريمتان الاخريان اعنى: «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد» تنفيان عنه تعالى ان يلد شيئاً بتجزيه فى نفسه، فينفصل عنه شيء من سنخه بأى معنى اريد من الانفصال والاشتقاق، كما يقول به النصارى فى‌المسيح عليه‌السلام انه ابن‌الله، و كما يقول الوثنية فى‌بعض الهتهم أنهم ابناء الله سبحانه، و تنفيان عنه أن يكون متولداً من شيء آخر و مشتقاً منه بأى معنى

۱۱. بداية الحكمة: ص ۱۳۸ـ۱۳۷.

اريد من الاشتقاق كما يقول الوثنية. ففى الهتهم من هو اله ابو اله، و من هو الهة ام اله، و من هو اله ابن اله، و تنفيان، أن يكون له كفو يعدله فى ذاته أو فى فعله و هو الايجاد والتدبير[۱۲].

ولقد زاد أيضاً بأن الذى بينه القرآن الكريم من معنى التوحيد اول خطوة خطيت فى تعليم هذه الحقيقة من المعرفة، غير أن اهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين ثم الذين يلونهم، اهملوا هذا البحث الشريف. فهذه جوامع الحديث و كتب التفسير المأثورة منهم لاترى فيها اثراً من هذه الحقيقة لا ببيان شارح ولا بسلوك استدلالى، ولم نجد مايكشف عنها غطاءها الا ما ورد فى كلام الامام على بن ابيطالب عليه افضل الصلاة والسلام خاصة، فان كلامه هو الفاتح لبابها والرافع لسترها و حجابها على أهدى سبيل و أوضح طريق من البرهان، ثم ما وقع فى كلام الفلاسفة الاسلاميين بعد الالف الهجرى، وقد صرحوا بأنهم استفادوه من كلامه[۱۳].

و يشهد لما ذكره ما رواه فى «نور الثقلين» عن الكافى عن محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عاصم ابن حميد قال سئل على بن الحسين صلوات الله عليه عن التوحيد فقال: ان الله عزوجل علم انه يكون فى آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله تعالى قل هو الله أحد والايات من اول سورة الحديد الى قوله «عليم بذات الصدور» فمن رام وراء ذلك فقد هلك[۱۴].

۱۲. الميزان: ج ۲۰ ص ۵۴۵.
۱۳. الميزان: ج ۶ ص ۱۰۹.
۱۴. نورالثقلين: ج ۵ ص ۷۰۶ ح ۴۶.

ولاينقضي العجب من قول من يذهب الى رجوع الصفات الثبوتية الى الصفات السلبية لما عز عليه أن يفهم كيف أن صفاته عين ذاته فتخيل أن الصفات الثبوتية ترجع الى السلب ليطمئن الى القول بوحدة الذات و عدم تكثرها، فوقع بما هو أسوء اذ جعل الذات التى هى عين الوجود و محض الوجود والفاقدة لكل نقص وجهة امكان، جعلها عين لعدم ومحض السلب ـ أعاذناالله منشطحات الاوهام و زلاتالاقلام ـ(۶).

---

(۶) و جعلها عين العدم و محضه، فاسد و واضح البطلان، اذ العدم ليس بشيء ولا شيء له حتى يعطى شيئاً الى غيره، و حيث ان كل كمال أمر وجودى وينتهى اليه تعالى، علم انه محض الوجود و عينه، اذ معطى الشيء لا يكون فاقداً له بل لا يخلطه العدم ولا يشوبه العدم، لانه كما عرفت فى أدلة اثبات المبدء صرف الوجود و كمال الوجود من دون أن يكون له حد و قيد و شرط. و هذا من خصيصة واجب الوجود، اذ غيره أياً ما كان، محدود بحد و قيد. و بعبارة اخرى مركب من ايس و ليس و ايجاب و سلب كالانسان، فانه انسان و ليس بملك و جن مثلا فى حاق وجوده، فانه محدود فى وجوده و ليس بمطلق فيه، وهكذا غيره من ساير الممكنات. و لذا قلنا مراراً ان واجب الوجود لا يشذ عنه كمال من الكمالات فهو محض الكمال و عينه وصرف الكمال ولا سبيل للعدم الى ذاته.

ولا ينافى ماذكر، حمل الصفات السلبية عليه تعالى ككونه ليس بجسم، لما مر من أنها ترجع الى سلب السلب، و هو ايجاب الكمال، اذ لا سبيل للسلب المحض و مفهوم العدم المطلق الى ساحة قدسه، فالسلب لابد أن يكون اضافياً، و مرجع السلب الاضافى الى نفى النقائص، والنقائص هى امور وجودية مشوبة بحدود عدمية، و سلب الحدود العدمية يرجع الى اثبات الاطلاق

كما لا ينقضى العجب من قول من يذهب الى أن صفاته الثبوتية زائدة على ذاته فقال بتعدد القدماء و وجود الشركاء لواجب الوجود، أو قال بتركيبه تعالى عن ذلك، قال مولانا أميرالمؤمنين و سيد الموحدين عليه‌السلام: «و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزأه، و من جزاه فقد جهله... ـ نهج‌البلاغة، الخطبة الاولى» (٧).

الوجودى، و هو عين الكمال و محضه. و بقية الكلام فى محله[15].

(٧) لقد اجاد فى توضيح فقرات الخطبة ابن ميثم البحرانى حيث قال: «اما قوله: «الشهادة كل صفة انها غير الموصوف» وبالعكس فهو توطئة الاستدلال ببيان المغائرة بين الصفة والموصوف، والمراد بالشهادة هيهنا شهادة الحال فان حال الصفة تشهد بحاجتها الى الموصوف و عدم قيامها بدونه، و حال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة والقيام بالذات بدونها، فلا تكون الصفة نفس الموصوف. و اما قوله «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه» فهو ظاهر، لانه لما قرر كون الصفة مغائرة للموصوف لزم أن تكون زائدة على الذات، غير منفكة عنها، فلزم من وصفه بها أن تكون مقارنة لها و ان كانت تلك المقارنة على وجه لا يستدعى زماناً ولا مكاناً. وأما قوله «ومن قرنه فقد ثناه»، فلان من قرنه بشىء من الصفات فقداعتبر فى‌مفهومه أمرين: احدهما الذات، والاخر الصفة. فكان واجب الوجود عبارة عن شيئين أو أشياء، فكانت فيه كثرة، و حينئذ ينتج هذا

١٥. راجع النهاية: ص ٢٤٤ـ٢٤٣ و تعليقتها: ص ٤٣٨.

التركيب ان من وصف الله سبحانه فقد ثناه. و اما قوله «و من ثناه فقد جزأه» فظاهر انه اذا كانت الذات عبارة عن مجموع امور كانت تلك الامور اجزاء لتلك الكثرة من حيث انها تلك الكثرة و هى مبادى لها، و ضم هذه المقدمة الى نتيجة التركيب الاول ينتج ان من وصف الله سبحانه فقد جزأه. و اما قوله «و من جزأه فقد جهله» فلان كل ذى جزء فهو يفتقر الى جزء، و جزئه غيره، فكل ذى جزء فهو مفتقر الى غيره، والمفتقر الى الغير ممكن فالمتصور فى الحقيقة لامر هو ممكن الوجود لا الواجب الوجود بذاته، فيكون اذن جاهلا به. و ضم هذه المقدمة الى نتيجة ما قبلها ينتج ان من وصف الله سبحانه فقد جهله و حينئذ يتبين المطلوب و هو ان كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه اذ الاخلاص له والجهل به مما لا يجتمعان، و اذا كان الاخلاص منافياً للجهل به الذى هو لازم لاثبات الصفة له، كان اذن منافياً لاثبات الصفة له، لان معاندة اللازم تستلزم معاندة الملزوم و اذ بطل ان يكون الاخلاص فى اثبات الصفة له، تثبت انه فى نفى الصفة عنه، الى أن قال: و ذلك هو التوحيد المطلق والاخلاص المحقق الذى هو نهاية العرفان و غاية سعى العارف من كل حركة حسية و عقلية»[۱۶].

ثم ان هيهنا سؤالا و هو أن مقتضى كلام الامام على بن ابيطالب عليه السلام هو انه تعالى لا يوصف بشىء من الصفات فكيف يجتمع هذا مع توصيفه بالاوصاف المشهورة كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر و غيرها؟

۱۶. شرح نهج‌البلاغة لابن ميثم البحرانى: ج ۱ ص ۱۲۳.

يمكن الجواب عنه بأن مقتضى الجمع بين قوله المذكور و بين قوله عليه‌السلام فى صدر هذه الخطبة فى توصيفه تعالى «الذى ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل محدود» هو أن له صفة غير محدود و حيث ان غير المحدود لا يتكرر ولا يتثنى، فصفته متحدة مع ذاته التى تكون غير محدود، و عليه يرجع اثبات الصفة الى الصفة المتحدة مع الذات، كما أن النفى يرجع الى الصفات المحدودة الزائدة على الذات فلا منافاة[١٧]. هذا مضافاً الى كثرة توصيفه فى الكتب الالهية والسنن القطعية بالاوصاف المشهورة ولابن ميثم هنا جواب آخر اغمضنا عنه واحلناه الى مقام اخر فراجع.

دفع شبهات

ان الماديين ذهبوا الى مقالة سخيفة و هى انكار المبدء المتعال مع أن هذه السخيفة لا يساعدها دليل عقلى ولا دليل عقلائى، بل يدلان على خلافها ولا بأس بالاشارة اليها والجواب عنها هنا[١٨].

ولا يخفى عليك انهم ذهبوا الى ما ذهبوا اما فراراً من التكليف فان الاعتقاد بالمبدء والمعاد يحدد الحرية الحمقاء مع ان التحديد الالهى يوجب الحرية الحقيقية ولكنهم يطلبون الراحة و عدم المسؤولية و اشباع الاهواء والميول النفسانية، و يزعمون ان الحرية فى اطلاق النفس فى هذه الامور. و اما اشمئزازاً من عمل

١٧. راجع جهان‌بينى: ص ٥٦.
١٨. راجع كتاب فلسفتنا، و كتاب «آموزش عقائد» و غيره من الكتب.

بعض الداعين الى الدين كارباب الكنيسة في عهد رنسانس، مع ان العمل سيما عن بعض الداعين لايلزم بطلان الدعوى. و اما من جهة أوهام و شبهات مع أنهم لو رجعوا فيها الى علماء الدين لما بقي لهم فيها شبهة، ولكنهم لم يرجعوا عناداً أو غروراً، أو رجعوا الى من لم يكن أهلا لذلك «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ـ النحل: ٤٣» و كيف كان فمن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون كيف يمكن أن نعتقد بما لا يكون قابلا للادراك الحسي مع أنه لا دليل على حصر الوجود في المحسوس بالادراكات الحسية كالسمع والبصر والشامة والذائقة واللامسة، لوجود أشياء من الماديات فضلا عن المجردات لا تدرك بتلك الادراكات، كبعض الاصوات التي لاتدرك الا بآثارها، مثل الامواج فوق الصوتية أو دونها التي لا نقدر على سماعها، والانوار التي لا تحس الا بآثارها كالاشعة غير المرئية مما يكون قبل اللون الاحمر و دونه، أو بعد البنفسجي و فوقه، هذا مضافاً الى النفس و افعالها من الادراك والتصور و صفاتها و أحوالها من الخوف والرجاء والمحبة والعداوة والارادة والترديد واليقين والظن والحزن والفرح والاقبال والادبار وغير ذلك مما نجدها في أنفسنا ولا يمكن ادراكها بالادراكات الحسية ولا نعلم بها في غير انفسنا الا بآثارها.

ومن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون أن الاعتقاد بالمبدء ناش عن الوهم لا البرهان، فان الموحدين لما رأوا بعض الحوادث ولم يعرفوا عللها الطبيعية اعتقدوا بأنها من ناحية الله، ولذا كلما كشفت العلل الطبيعية صار هذا الاعتقاد ضعيفاً مع أنه فاسد، لان كثيراً من المعتقدين في عبر التاريخ لا سيما في عصرنا هذا، من العالمين بأسرار الطبيعة في الجملة، ومع ذلك اعتقدوا

بالمبدء المتعال، وازدادوا فيالايمان والاعتقاد بازدياد كشف العلل المذكورة. فالاعتقاد بالمبدء ليس ناشياًعن الجهل بالاسباب والعوامل، بل ناش عن النظم المشاهد في العالم أو الامكان الذى لا يشذ عنه شيء مما سوى الله، سواء عرفت الاسباب أولم تعرف، بل كلما ازدادت المعرفة بها زادتهم ايماناً، ولا وجه لنسبة استناد الايمان الى الوهم في جميع المعتقدين والموحدين، ولو سلم ذلك في شرذمة من المعتقدين فلا يضر بصحة الاعتقاد بالمبدء بعد كونه مبتنياً على اصول اصيلة عقلية، أو عقلائية في جلهم.

و من جملة شبهاتهم: أنهم يقولون ان مقتضى كلية اصل العلية هو أن يكون للمبدء أيضاً علة اخرى، مع أن المعتقدين بالمبدء يجعلونه العلة الاولى و ينقضون بقولهم ذلك، كلية الاصل المذكور، لتوقف العلية عندهم على المبدء، ومع عدمكلية الاصلالمذكور لا مجال للالتزام بانتهاء العلل والمعلولات الى الواجب، لجواز توقف العلية على غيره أيضاً بعد عدم كلية الاصل المذكور، ولكنهم لم يتأملوا فيما ذكره الموحدون، والا لم يقعوا في هذه الشبهة، فان الموحدين لا يقولون بأن كل شيء يحتاج الى علة حتى يلزم ذلك، بل يقولون ان كل معلول يحتاج الى علة. و من المعلوم ان المبدء الواجب الوجود ليس بمعلول فهو غير مشمول للاصل المذكور، فلا يلزم من القول بكون المبدء المتعال هو العلة الاولى للاشياء، نقض، للاصل المذكور كما لا يخفى.

ومن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون ان ماينتهى اليه الكشفيات الجديدة فيالعلم الكيمياء أن مقدار المادة و وزنها ثابتة ولا يزاد عليه فيالتبدلات والتحولات ولا

ينقص، فلا يوجد شيء من العدم ولا يعدم شيء رأساً بعد وجوده، و عليه فلا حاجة الى سبب خارجي مع أن الموحدين اعتقدوا بأن الاشياء مخلوقة من العدم. و أجيب عنه بأن قانون بقاء المادة على فرض صحته[١٩] أصل علمي و تجربي، فلا يعم بالنسبة الى غير مورد التجربة من السابق واللاحق، فلا يمكن به حل مسألة فلسفية، و هي أن المادة هل تكون أزلية و أبدية أم لا، بل يحتاج فيه الى العلوم العقلية، هذا مضافاً الى أن ثبات مقدار المادة والطاقة في التحولات والتغييرات لا يستلزم غناءها عن العلة بعد وجود ملاك الحاجة فيها و هو الامكان وافتقارها الوجودي و هو أمر يدوم بدوامها، فالمادة مخلوقة و باقية باذنه تعالى فهي محتاجة اليه تعالى في حدوثها و بقائها.

هذا مضافاً الى تجدد الحياة والشعور و نحوهما في كل لحظة مع أنها ليست من قبيل المادة والطاقة حتى ينافي ازديادها أو نقصانها مع أصل بقاء المادة والطاقة.

ثم ان الخلق باعتقاد الموحدين ليس ناشئاً عن العدم، اذ العدم فقد، والفاقد لا يعطي شيئاً بل هو ناش من ايجاده تعالى و هو عين الوجود.

ومن جملة شبهاتهم أنهم يقولون على قاعدة تطور الانواع و خروج بعضها من بعض: ان كل نوع متولد من نوع آخر، فالانسان متولد من الحيوان كما يشهد الاثار الحفرية على أنه متولد من القردة، مع أن الالهيين اعتقدوا بان الله خلق كل واحد من الانواع عليحدة.

و اجيب عنه: بأن فرضية التطور على فرض صحتها

١٩. راجع دروس في اصول الدين: ص ٣٧_٣٣.

فی مورد لا دلیل علی عمومها و شمولها، لان التجربة لا تقدر علی اثبات القاعدة والقانون من دون ضمیمة البراهین والعلوم النقلیة، فدعوی تطور کل نوع من نوع آخر بمجرد تجربة تولد نوع من نوع، لادلیل علیها.

هذا مضافاً الی أن المکشوف بالاثار الحفریة هو التکامل والتطور فی ناحیة من النواحی کالاعضاء او الصفات فی نوع، لا تولد نوع من نوع، فاستنتاج تبدل النوع مما یجاوره من النوع الاکمل من الاثار الحفریة وهم وغلط، و لذلك قال العلامة الطباطبائی ـ قدس سره ـ: «ولم یعثر هذا الفحص والبحث علی غزارته و طول زمانه علی فرد نوع کامل متولد من فرد نوع اخر علی أن یقف علی نفس التولد دون الفرد، والفرد وما وجد منها شاهداً علی التغییر التدریجی فانما هو تغییر فی نوع واحد بالانتقال من صفة لها الی صفة اخری لا یخرج بذلك عن نوعیته»[٢٠].

و قال فی موضع آخر: «ان التجارب لم یتناول فرداً من افراد هذه الانواع تحول الی فرد من نوع آخر کقردة الی انسان، و انما یتناول بعض هذه الانواع من حیث خواصها و لوازمها و اعراضها ـ الی أن قال: فالحقیقة التی یشیر الیها القرآن الکریم من کون الانسان نوعاً مفصولا عن سائر الانواع غیر معارضة بشیء علمی»[٢١]

والاضعف منه هو دعوی منافاة قاعدة تطور الانواع للاعتقاد بالمبدء المتعال، فان التطور والتکامل علی فرض صحته فی الانواع یکون بنفسه آیة لوجود المبدء المتعال لانه یحتوی نظماً و انسجاماً خاصاً لا یمکن أن

٢٠. المیزان: ج ١٦ ص ٢٧٢.
٢١. المیزان: ج ۴ ص ١٥۴.

يتحقق بدون وجود ناظم حكيم ذىشعور.

هذا مضافاً الى ان النظام المتطور أيضاً من الممكنات التى يستحيل أن تكون موجودة بدون الانتهاء الى الواجب المتعال، و يشهد له أن كثيراً منالمعتقدين بفرضية تطور الانواع كانوا من المعتقدين باللهتعالى.

و من جملة شبهاتهم: أنهم يقولون بأن المادةازلية و أبدية وباصطلاح الموحدين هى واجب الوجود. فلا حاجة الى سبب و علة خارجية.

و اجيب عن ذلك:

اولا: بأن الدليل التجربى الذى لا يحكى الا عن موارد التجربة لا يقدر على حل المسألة الفلسفية و هى أن المادة هل تكون ازلية و ابدية أم لا، لان السابق واللاحق خارجان عن دائرة التجربة و حيطتها.

و ثانياً: ان الثابت فىالعلوم الطبيعية هو امكان تبديل العناصر الاولية البسيطة باصطلاح القوم بعضها الى بعض كتحويل اليورانيوم الى عنصر الراديوم و منه الى الرصاص، أو تبديل المادة الى الطاقة والطاقة الى المادة، و ثبت أيضاً أن من الممكن أن يتحول بعض اجزاء الذرة الى جزء آخر كتحويل بروتون أثناء عملية الذرة الى نيوترون و بالعكس[٢٢] و هو أحسن شاهد على أن العناصر بل المادة والطاقة بما هى عناصر و مادة و طاقة لا تكون ذاتياً، و الا فلم تتخلف. فهذه بالنسبة الى المادة عوارض و حيث ان لكل صفة عارضة، علة خارجية، فلهذه العناصر والمادة والطاقة علة خارجية، فبان أن ذات المادة فى كونها عناصر أو مادة او طاقة تحتاج الى سبب خارجى، فحديث غناء المادة عن العلة

٢٢. راجع فلسفتنا: ص ٣٢٥.

كذب محض[٢٣].

و ثالثاً: ان خواص الواجب الوجود من كونه عين الفعلية فلا سبيل للقوة والاستعداد والامكان اليه، و من كونه بسيطاً مطلقاً فلا مجال لتوهم الاجزاء الخارجية والذهنية كالجنس والفصل له، و من كونه غير مشوب بالعدم فلذا لا يمكن فرض عدمه لا فى السابق ولا فى اللاحق، و غير ذلك من خواصه لا توجد فى المادة حتى تكون باصطلاح الموحدين واجب الوجود، فان المادة امكانات لا فعليات. و من شواهده هو التبدل والتحول الدائم فيها فهى قبل التحول الى شىء تكون بالنسبة اليه امكان استعدادى، ولا تكون هو بالفعل، و انما صارت هو بعد اجتماع الشرائط والاسباب، و حيث ان القوة فقدان الفعلية فلا تجتمع قوة الشىء مع فعليته فى آن واحد، فالمادة التى تكون قابلة للتحول لا تخلو عن القوة والاستعداد فى حال من الاحوال.

وهكذا ان المادة مركبة، سواء كانت العناصر الاولية أربعة كما عن الاقدمين من اليونانيين، كالماء والهواء والتراب والنار، أو سبعة باضافة الكبريت والزئبق والملح كما عن بعض آخر غيرهم، أو أزيد الى أن بلغت الى اثنين و تسعين(٩٢) ذرة (اتم) كما انتهى اليه الفيزياء الحديثة فى اليورانيوم وهو اثقل العناصر المستكشفة الى الان، فرقمه الذرى (٩٢) بمعنى أن نواته المركزية تشتمل على ٩٢ وحدة من وحدات الشحنة الموجبة، و يحيط بها ما يماثل هذا العدد من الالكترونات، أى من وحدات الشحنة السالبة[٢٤].

٢٣. راجع فلسفتنا: ص ١٥٥.
٢٤. راجع فلسفتنا: ص ٣١٩ـ٣١٧.

هذا مضافاً الى أن نفس الذرة (اتم) أيضاً مركب، لانها لا تخلو عن الجهات الست، وما لا تخلو عن الجهات الست، ذو أبعاد و مركب، و انلم يمكن تجزئتها بالالات والادوات المعلولة، و تسميتها بالجزء البسيط الذى لا يتجزأ، اوالجوهر الفرد، مسامحة فيالحقيقة و لعلها باعتبار الادوات الميسورة. فالمادة ايما صغرت لاتخلو عن التركيب مطلقاً، و من المعلوم ان كل مركب محتاج الى اجزائه و الى مؤلف تلك الاجزاء، والواجب غنيعن كل حاجة.

على أن كل جزء من أجزاء المركب مقدم عليه فى الوجود، اذالمركب يتوقف على أجزائه فيالوجود توقف الكل عليها، فالمركب يوجد بعد وجود اجزائه و ليسله قبل وجود تلك الاجزاء وجود، مع أن الواجب تعاليليس بمركب ولا مسبوق بالعدم، كما أنه ليس بمحدود. و بالجملة أوصاف المادة تغاير مع اوصاف الواجب فلا تليق بأن تسمى واجب الوجود.

و رابعاً: بأن المادة اذا كانت استعداداً لقبول التطورات و ليست بفعليات، فسبب صيرورة القوة الى الفعلية، اما عدم، و هو كما ترى، اذ العدم الذى هو لا شيء، لا يصلح للتأثير. و اما هو نفسها، و هو أيضاً فاسد لانها فى حال كونها قوة فاقدة الفعليات، اذ يستحيل أن يجتمع قوة الاشياء معفعليتها فيحال واحد، فانحصر الامر الى أن السبب هو غير المادة و هو الله تعالى.

و خامساً: ان ملاك الحاجة الى العلة موجودة فى المادة أيضاً، فانها ممكنة الزوال، اذ لا يلزم من فرض عدمها محال، و كل مالا يلزم من فرض عدمه محال فهو ممكن الزوال، ومن المعلوم أن الشيء الذى يمكن زواله

ليس بواجب، بل هو ممكن من الممكنات التی تحتاج فی وجودها الی الواجب تعالی.

«ذلكم الله ربكم لااله الا هو خالق كل شیء فاعبدوه و هو علی كل شیء وكيل ـ الانعام: ١٠٢».

و مما ذكر يظهر أيضاً سخافة ما ذهب اليه الماركسية، فان فرضياتهم مبتنية علی اصول مخدوشة مر ضعف بعضها، كأزلية المادة. و لقد اجاد فی بيان وهن تلك الاصول، الشهيدالصدر ـ قدس‌سره ـ فی فلسفتنا[٢٥] فلا دليل للماديين الا الوهم و الخرص، كما نص عليه فی قوله عزوجل: «و قالوا ما هی الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ـ الجاثية: ٢٤».

٢٥. راجع ايضاً الی كتاب: نقدی فشرده براصول ماركسيسم، وكتاب: پاسداری از سنگرهای ايدئولوژيك، وغير ذلك.

٤ـ عقيدتنا بالعدل

و نعتقد أن من صفاته تعالى الثبوتية الكمالية أنه عادل غير ظالم فلا يجور في قضائه ولا يحيف في حكمه يثيب المطيعين و له أن يجازي العاصين ولايكلف عباده مالا يطيقون، ولا يعاقبهم زيادة على مايستحقون و نعتقد أنه سبحانه لايترك الحسن عند عدم المزاحمة، ولايفعل القبيح لانه تعالى قادر على فعل الحسن و ترك القبيح مع فرض علمه بحسن الحسن، و قبح القبيح، و غناه عن ترك الحسن و عن فعل القبيح فلا الحسن يتضرر بفعله حتى يحتاج الى تركه، ولا القبيح يفتقر اليه حتى يفعله.

و هو مع كل ذلك حكيم، لابد أن يكون فعله مطابقاً للحكمة، و على حسب النظام الاكمل، فلوكان يفعل الظلم والقبح ـ تعالى عن ذلك ـ فان الامر في ذلك لايخلو عن أربع صور:

١ـ أن يكون جاهلا بالامر فلا يدري أنه قبيح.

٢ـ أن يكون عالماً به، و لكنه مجبور على فعله و عاجز عن تركه.

٣ـ أن يكون عالماً به وغير مجبور عليه، و لكنه محتاج الى فعله.

٤ـ أن يكون عالماً به وغير مجبور عليه، و لايحتاج اليه، فينحصر في أن يكون فعله له تشهياً و عبثاً و لهواً و كل هذه الصور محال على الله تعالى، و تستلزم النقص فيه، و هو محض الكمال فيجب أن نحكم أنه منزه عن الظلم و فعل ما هو قبيح(١).

---

(١) يقع الكلام في مقامات:

الاول: في ان العدل صفة فعل أو صفة ذات، و الظاهر من عبارة المصنف انه صفة ذاته تعالى لعده من الصفات الثبوتية في صدر الفصل الاول من الالهيات، و

لتصريحه هنا أيضاً بأنه من الصفات الثبوتية الكمالية.

و من المعلوم أن الصفات الفعلية منتزعة عن مقام الفعل، و خارجة عن الذات، و متأخرة عنه، فلا يمكن أن تكون من الصفات الثبوتية الكمالية، فلزم أن يكون العدل عنده وصفاً للذات، حتى يمكن أن يكون من الصفات الثبوتية الكمالية.

ولكنه ممنوع، لان العدل الذى هو ضد الظلم محل الكلام، و هو صفة الفعل لا صفة الذات، فانه بمعنى «اعطاء كل ذى حق حقه» وأما العدل بمعنى تناسب الاجزاء واستوائها واعتدالها، فهو مضافاً الى أنه خارج عن محل الكلام، لا يليق بجنابه تعالى، فانه من أوصاف المركبات، و عليه فاللازم جعل العدل من صفات الفعل كما ذهب اليه الاكابر، منهم العلامة ـ قدس الله روحه ـ حيث قال: والمراد بالعدل هو تنزيه البارى تعالى عن فعل القبيح و الاخلال بالواجب[1].

نعم يكون منشأه كماله الذاتى، كساير صفاته الفعلية، و اليه يؤول ما حكى عن المحقق اللاهيجى من أن المراد من العدل هو اتصاف ذات الواجب تعالى بفعل حسن و جميل، و تنزيهه عن الظلم و القبيح، و بالجملة فكما أن التوحيد كمال الواجب فى ذاته و صفاته، كذلك العدل كمال الواجب فى أفعاله[2].

و مما ذكر فى العدل من أنه صفة فعله لا صفة ذاته تعالى، يظهر أن الحكمة بناءً على أنها بمعنى اتقان الفعل و استحكامه، أيضاً من صفات الفعل، باعتبار اشتماله على المصلحة، فهو تعالى حكيم فى أفعاله نعم

١. شرح الباب الحادى عشر: مبحث العدل.
٢. سرمايه ايمان: ص ٥٩ـ٥٧.

آنها من صفات الذات بناءً على أن المراد منها هو العلم و المعرفة بالاشياء و مواضعها اللائقة بها[٣].

الثاني: فى استحقاق المثوبة و العقاب: ولا يخفى أن الظاهر من المصنف هو أن الاثابة على الطاعات مقتضى العدل، و الاخلال بها ظلم، بخلاف مجازاة العاصين فانه عبر فيه بقوله: وله أن يجازى العاصين، و ذلك لما هو المسلم عندهم من أن ترك عقاب العاصى جائز، لانه من حق المعاقب و المجازى.

و فيه أولا أن الاثابة على الطاعات من باب الفضل دون الاستحقاق، اذ العبد و عمله كان لمولاه، فلا يملك شيئاً حتى يستحق به الثواب، أللهم الا أن يقال: بأن الله سبحانه و تعالى ،اعتبر من باب الفضل عمل العباد ملكاً لهم، ثم بعد فرض مالكيتهم لعملهم، جعل ما يثيبهم فى مقابل عملهم، أجراً له، و القرآن مليء بتعبير الاجر على ما أعطاه الله تعالى فى مقابل الاعمال الصالحة، وقد قال الله تعالى: «ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم و أموالهم بأن لهم الجنة ـ التوبة: ١١٣» فبعد التفضل المذكور و اعتبار مالكيتهم يستحقون الثواب بالاطاعة، و بقية الكلام فى محله[٤].

و ثانياً: أن ترك عقاب العاصين فى الجملة لا كلام فيه، لانه من باب الفضل و العفو، وأما بالجملة فلا، لاستلزامه لغوية التشريع و التقنين، و ترتيب الجزاء على العمل فتأمل[٥] و لتضييع حقوق الناس بعضهم على بعض.

الثالث: فى معنى العدل: و لا يخفى عليك أن العدل

٣. راجع أنوارالهدى: ص ١١٢ ـ شرح التجريد: ص ١٨٥.
٤. راجع تعليقة المحقق الاصفهانى على الكفاية: ج ١ ص ٣٣١.
٥. راجع تفسيرالميزان: ج ١٥ ص ٣٥٦.

فى الامور كما فى المصباح المنير هو القصد فيها و هو خلاف الجور، و يقرب منه معناه المعروف من أن العدل هو اعطاء كل ذى حق حقه، و ظاهره هو اختصاصه بما اذا كان فى البين حق، و الا فلا مورد له، فاعطاء الفضل و الانعام، مع تفضيل بعض على بعض، لا ينافى العدالة ولا يكون ظلماً، اذ الذين أنعم عليهم لا حق لهم فى التسوية حتى يكون التبعيض بينهم منافياً للعدالة، نعم لابد أن يكون التفضيل و التبعيض لحكمة و مصلحة، و هو أمر آخر، فاذا كان ذلك لمصلحة فلا ينافى الحكمة أيضاً، فالتسوية بين الناس من دون استحقاق التسوية ليست بعدل، كما أن التسوية فى خلقة الموجودات، من دون اشتمالها على المصلحة ليست بحكمة، و بالجملة فالعدل هو اعطاء كل ذى حق حقه، و الحكمة هو وضع الشيء فى محله، و النسبة بينهما هو العموم و الخصوص مطلقاً، فان الحكمة بالمعنى المذكور صادقة على كل مورد من موارد صدق العدل بخلاف العكس، اذ الموارد التى ليس فيها حق فى البين و مع ذلك تشتمل على المصلحة، تكون من موارد صدق الحكمة دون صدق العدل.

الرابع: فى مرجع العدل و الحكمة ولا يذهب عليك أن مرجع العدل و الحكمة الى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، اذ عدم اعطاء كل ذى حق حقه ظلم و قبيح، كما أن وضع الشيء فى غير محله عبث و قبيح، فمن لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، يعدل فى حقوق الناس، و يكون حكيماً فى جميع أفعاله.

ثم الدليل على أنه لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن، هو ما اشار اليه المصنف ـ قدس سره ـ من أنه تعالى محض الكمال و تمامه، و حاصله أن القبيح لا يناسبه و لا يليق به، و قاعدة السنخية بين العلة و المعلول، تقتضى أن لا

يصدر منه تعالى الا ما يناسب ذاته الكاملة و الجميلة، و الا لزم الخلف فى كونه محض الكمال و هو محال، وأيضاً تحقق القبيح و الظلم من دون داع و علة محال، لان الداعى الى فعل القبيح، اما الحاجة أو العجز عن العدل او الجهل بالحسن، او العبث، و كلها منتفية فى ذاته تعالى، بعد وضوح كونه كمالا مطلقا، و غنياً عن كل شىء، و قادراً على كل شىء، و غير مريد الا المصلحة، فتحقق القبيح بعد عدم وجود الداعى و العلة يرجع الى وجود المعلول بدون العلة، وهو واضح الاستحالة.

و عليه فلا حاجة فى اثبات العدل و الحكمة الى قاعدة التحسين و التقبيح، و ان كانت تلك القاعدة صحيحة محكمة، ويترتب عليها المسائل المهمة الكلامية، كوجوب معرفة المنعم و شكره، و لزوم البعثة، و حسن الهداية، و قبح الاضلال، و المسائل الاصولية كقبح العقاب بلا بيان، و قبح عقاب القاصرين، و قبح تكليف ما لا يطاق وغيرذلك.

وذهب أكثر علماء الامامية والمعتزلة، الى الاستدلال بتلك القاعدة لاثبات العدل، و سيأتى انشاءالله تقريبها و ما قيل أو يقال حولها.

و كيف كان فالاستدلال بما أشار اليه المصنف أولى من الاستدلال بتلك القاعدة للاختصار، وكونه أبعد عن الاشكال و النقض و الابرام، هذا مضافاً الى ما أشار اليه الاستاد، الشهيد المطهرى ـ قدس سره ـ من أن الحكماء يعتقدون بأنه تعالى عادل فى أفعاله، و لكن لا يستندون فيه الى قاعدة الحسن و القبح التى يكون فيها نوع من تعيين التكليف و الوظيفة لله تعالى[٦] و ان أمكن أن يقال

٦. كتاب عدل الهى: ص ١١.

غير أن بعض المسلمين (٢) جوز عليه تعالى فعل القبيح تقدست أسماؤه فجوز أن يعاقب المطيعين، و يدخل الجنة العاصين بل الكافرين، و جوز أن يكلف العباد فوق طاقتهم و مـالا يقدرون عليه، و معذلك يعاقبهم على تـركه، و جـوز أن يصدر منه الظلم والجـور والكذب

ان معنى الوجوب العقلى فى أمثال القاعدة ليس الا ادراك العقل للضرورة، و كشف المناسبات، كما مرت الاشارة اليه سابقاً، فالقاعدة لا تشتمل على التكليف و الوظيفة حتى لا يليق تعيين التكليف بالنسبة اليه تعالى، و يؤيده ما فى شرح الاسماء الحسنى، حيث قال فاذا اعترفتـم بعقلية حسن الاحسان وممدوحية فاعله عند العقل بمعنى صفة الكمال أو موافقة الغرض، لـزمـكم الاعتـراف بعقليته بمعنى ممدوحية فاعله عند الله، اذ كل مـا هو ممدوح أو مذموم عنـد العقل الصحيـح بالضرورة أو بالبرهان الصحيح فهو ممدوح، أو مذموم فى نفس الامر، و الا لتعطل العقل، و لتطرق الطريقة السوفسطائية، و كل ما هو ممدوح أو مذموم فى نفس الامر فهو ممدوح أو مذموم عند الله، و الا لزم جهله بما فى نفس الامر، تعالى عن ذلك علواً كبيراً[٧].

(٢) هم الاشاعرة الذين خالفوا مع المعتزلة فـى مسائل، منها: مسألة التحسين والتقبيح العقليـيـن فان الطائفة الاولى ذهبوا الى نفى التحسيـن و التقبيح العقليين، و تبعوا فى تلك المسألة و غيرها عن شيخهم على بن اسماعيل الاشعرى، و من ثم سموا بالاشاعرة، و ينتهى نسب على بن اسماعيل الى أبى موسى الاشعرى، و كان على بن اسماعيل من تلامذة أبى على الجبائـى

٧. شرح الأسماء الحسنى: ص ١٥٧.

المعتزلي، وتوفي ببغداد حوالي سنة ٣٢٤ وقيل غيرها[٨].
و لكن الامامية و المعتزلة ذهبوا الى اثبات تلك القاعدة و كيف كان حيث ان هذه المسألة تكون من أهم المسائل الكلامية و يبتنى عليها المسائل الكلامية و غيرها يناسب ملاحظة المسألة في كلمات الاعاظم والاكابر من القدماء و المتأخرين حتى يتضح مراد المثبت والنافي و أدلتهم.

كلمات الاكابر حول مسألة التحسين و التقبيح :

الف ـ قال الشيخ المفيد ـ قدس سره ـ أقول: ان الله عزوجل عدل كريم، خلق الخلق لعبادته و أمرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته و عمهم بهدايته، بدأهم بالنعم و تفضل عليهم بالاحسان، لم يكلف أحداً الا دون الطاقة و لم يأمره الا بما جعل له عليه الاستطاعة، لا عبث في صنعه، و لا تفاوت في خلقه، و لا قبيح في فعله، جل عن مشاركة عباده في الافعال، و تعالى عن اضطرارهم الى الاعمال، لا يعذب أحداً الا على ذنب فعله، و لا يلوم عبداً الا على قبيح صنعه، لا يظلم مثقال ذرة، فان تك حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً، و على هذا القول جمهور أهل الامامة و به تواترت الاثار عن آل محمد صلى الله عليه و آله.
و اليه يذهب المعتزلة بأسرها الا ضراراً منها و أتباعه، و هو قول كثير من المرجئة، و جماعة من الزيدية والمحكمة[٩] و نفر من أصحاب الحديث، و خالف فيه

٨. احقاق الحق: ج ١ ص ٧٨ و ص ١١٨.
٩. و في الملل و النحل للشهرستاني: هم الذين خرجوا على أميرالمؤمنين على عليه‌السلام... ج ١ ص ١١٥.

جمهور العامة و بقايا ممن عددناه، و زعموا أن الله تعالى خلق أكثر خلقه لمعصيته و خص بعض عباده بعبادته، و لم يعمهم بنعمه، و كلف أكثرهم ما لايطيقون من طاعته و خلق أفعال جميع بريته و عذب العصاة على ما فعله فيهم من معصية، و أمر بما لم يرد و نهى عما أراد و قضى بظلم العباد أحب الفساد و كره من اكثر عباده الرشاد، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً[١٠].

ب ـ قال المحقق نصيرالدين الطوسي ـ قدس سره ـ في قواعد العقائد، في مقام تبيين ما ذهب اليه العدلية من الحسن والقبح العقليين: «فصل ـ الافعال ينقسم الى حسن و قبيح، و للحسن و القبح معان مختلفة: فمنها أن يوصف الفعل الملايم أو الشيء الملايم بالحسن و غير الملايم بالقبح، و منها أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن و الناقص بالقبح، و ليس المراد هنا هذين المعنيين.

بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذماً أو عقاباً، وبالقبح ما يستحقهما بسببه.

و عند أهل السنة ليس شيء من الافعال عند العقل بحسن ولا بقبيح، و انما يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط. و عند المعتزلة أن بديهة العقل يحكم بحسن بعض الافعال، كالصدق النافع و العدل، و قبح بعضها كالظلم والكذب الضار، والشرع أيضاً يحكم بهما في بعض الافعال، و الحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم، و القبيح العقلي ما يستحق به الذم، و الحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب، والقبيح ما يستحق به، و بازاء القبح الوجوب و هو ما يستحق

١٠. أوائل المقالات: ص ٢٥ـ٢٤.

تارك الفعل الموصوف به الذم و العقاب، و يقولون ان الله تعالى لا يخل بالواجب العقلى، و لا يفعل القبيح العقلى البتة، و انما يخل بالواجب جاهل أو محتاج، و احتج عليهم أهل السنة بأن الفعل القبيح كالكذب مثلا، قد يزول عند اشتماله على مصلحة كلية عامة، و الاحكام البديهية ككون الكل أعظم من الجزء لا يمكن أن يزول بسبب أصلا»[۱۱].

ج ـ قال العلامة الحلى ـ قدس سره ـ فى شرحه عليه، المسمى بكشف الفوائد، «فعند الاشاعرة انه لا حسن ولا قبح عند العقل، بل الحسن ما أسقط الشارع العقاب عليه، و القبيح ما علق الشارع العقاب بفعله، و ليس للفعل صفة باعتبارها يكون حسناً أو قبيحاً، و انما الحسن والقبيح بجعل الشارع، فكل ما أمر به فهو حسن، و كل ما نهى عنه فهو قبيح.

و قالت المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن فى نفسه، لا باعتبار حكم الشارع، و منه ما هو قبيح فى نفسه لا بحكم الشارع، و الفعل الحسن تشتمل على صفة تقتضى حسنه، و كذا القبيح، و بعضهم علقها بذوات الافعال لا بصفاتها، و جعلوا الشرع كاشفاً عما خفى منها، لا سبباً فيهما، فمن الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه أو قبحه، كحسن الصدق النافع، و قبح الكذب الضار، و حسن الاحسان و قبح الظلم، و منها ما يعلم حسنه و قبحه عقلا بالنظر و الاستدلال، كقبح الصدق الضار، وحسن الكذب النافع، ومنها مالا يستقل العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عنه كحسن الشرايع و قبح تركها، و الاولان حسنهما و قبحهما عقلى، و الاخير

۱۱. كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد: ص ۶۴.

شرعي، بمعنى أنه كاشف.

و الحسن العقلى ما لا يستحق فاعل الموصوف به ذماً، و يدخل تحته الواجب العقلى، والمندوب، والمباح، والمكروه، والقبيح العقلى ما يستحق فاعله به الذم و هو الحرام لا غير، و الحسن الشرعى ما لا يستحق به العقاب، والقبيح ما يستحق به، و بازاء القبح الوجوب و هو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم و العقاب، فالاول عقلى و الاخير شرعى، و احتجوا بأن الضرورة قاضية بقبح الظلم و حسن العدل، و لانهما لو كانا شرعيين، لجاز اظهار المعجزة على يد الكذاب، فينتفى الفرق بين النبى و المتنبى، و لانهما لو كانا شرعيين لما قبح من الله شيء فجاز الخلف في وعده و وعيده، و انتفت فائدة التكليف، و لانهما لو كانا شرعيين لم تجب المعرفة ولا النظر عقلا، فيلزم افحام الانبياء، قالوا و يمتنع من الله تعالى أن يفعل قبيحاً أو يخل بواجب، لان حكمته تنافى ذلك فان فاعل القبيح و المخل بالواجب، اما أن يفعل ذلك مع علمه أولا، والثانى جهل، والله تعالى منزه عنه، والاول يلزم منه اما الحاجة أو السفه، و هما منتفيان عنه تعالى.

اعترضت الاشاعرة بأن القبيح لو كان عقلياً، لما اختلف حكمه، و لما جاز زواله، و التالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية ان الاحكام الضرورية لا يمكن تغيرها، و أن كون الكل اعظم من الجزء، لا يمكن زوال الحكم به بسبب أصلا، و بيان انتفاء التالى، أن الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عامة، ولو كان قبحه بديهياً لما زال.

و الجواب المنع من زواله فان هذا الكذب حسن، لا باعتبار كونه كذباً، بل باعتبار اشتماله على المصلحة، و

قبحه من حيث هو كذب لايزول. و يتعين ارتكاب الحسن الكثير، و ان اشتمل على قبح يسير، كما أن من توسط أرضاً مغصوبة يجب عليه الخروج عنه، و ان كان غصباً، لاشتماله على أقل الضررين ـ الى أن حكى جواب الحكماء عنذلك، و قال: قال الحكماء: للنفس الناطقة قوة نظرية، و هى تعقل مالا يكون منأفعالنا واختيارنا، و قوة عملية، وهى تعقل ما يكون من افعالنا و اختيارنا، والعقل النظرى الذى يحكم بالبديهيات من كون الكل أعظم من الجزء، لا يحكم بحسن شىء من الافعال و لا بقبحه، وانما يحكم بذلك العقل العملى الذى يدبر مصالح نوع الانسان و أشخاصه، و لذلك ربما يحكم بحسن فعل و قبحه بحسب مصلحتين، كما يقولون فى الكذب المشتمل على المصلحة العامة. لا اذا خلا عنها، و يسمون ما يقضيه العقل العملى من الاحكام المذكورة، اذا لم يكن مذكوراً فى شريعة من الشرايع باحكام الشرايع غير المكتوبة و هى الاحكام الثابتة فى كل الشرايع، كالحكم بأن الانصاف و الاحسان حسن، و يسمون ما ينطق به شريعة من الشرايع ـ و هى الاحكام المختصة بشريعة دون اخرى ـ بأحكام الشرايع المكتوبة»[۱۲].

د ـ قال فى التجريد: «و هما عقليان، للعلم بحسن الاحسان و قبح الظلم، من غير شرع، و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً، و لجاز التعاكس، قال الشارح العلامة ـقدس سره ـ فى توضيحه: وتقرير الاول بأنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً و لا عقلا، و التالى باطل اجماعاً، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أنه لو لم نعلم حسن الاشياء و قبحها

۱۲. كشف‌الفوائد فى شرح قواعد العقائد: ص ۶۴ـ۶۵.

عقلا، لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله، فلم نجزم بقوله فی حسن شیء أو قبحه، لتجویز الکذب، و تقریر الثانی بأنه یجوز أن یکون امم عظیمة یعتقدون حسن مدح من أساء الیهم، و ذم من أحسن الیهم، كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك»[١٣].

ویستفاد من کلماتهم امور:

١ـ ان محل النزاع فی الحسن و القبح العقلیین بین العدلیة و الاشاعرة و غیرهم من أهل الخلاف هو حکم العقل باستحقاق فاعل العدل للمدح، و باستحقاق فاعل الظلم للذم، کما صرح به الخواجا نصیرالدین الطوسی، و العلامة الحلی ـقدس سرهماـ، فالعدلیة و المعتزلة أثبتوه، بخلاف الاشاعرة وأما حسن الملائم وقبح المنافر، أو حسن الکامل وقبح الناقص، من معانی الحسن والقبح، فلا خلاف فیه، بل کل اتفقوا علی حکم العقل بهما، ومما ذکر یظهر ما فی دلائل الصدق، من أن هذا التفصیل مما أحدثه المتأخرون من الاشاعرة تقلیلا للشناعة[١٤] لان عبارة المحقق الطوسی و العلامة کافیة لاثبات التفصیل المذکور.

٢ـ ذهب الامامیة و المعتزلة علی ما فی کشف الفوائد، الی أن حکم العقل فی ذلك بدیهی فی بعض الافعال کحسن الصدق النافع، و الاحسان و العدل، و قبح الکذب الضار و الاساءة و الظلم، و نظری فی بعض آخر کقبح الصدق الضار، أو حسن الکذب النافع، کما

١٣. شرح تجرید: ص ١٨۶.
١۴. دلائل الصدق: ج ١ ص ١٨١.

أنه لا حكم له فى قسم ثالث من الافعال كالعباديات و المخترعات الشرعية، بل يحتاج فى تشخيص حسنها أو قبحها الى الشرع الكاشف عنهما، فدعوى الحسن والقبح العقليين بلا واسطة الشرع فى بعض الافعال لا جميعها.

٣ـ استدل الامامية و المعتزلة بأمور؛ منها بداهة حكم العقل بهما، و منها أنه لو لم يكونا عقليين لزم التوالى الفاسدة، من انتفاء الفرق بين النبى و المتنبى، و من عدم قبح صدور شىء منه تعالى و من افحام الانبياء، و من عدمهما رأساً مع أن الخصم لا يلتزم بهذه اللوازم الفاسدة.

٤ـ استدل الاشاعرة على نفى الحكم العقلى فى التحسين و التقبيح بأن الاحكام الضرورية لا تتغير ولا تتبدل، كحكم العقل بأن الكل اعظم من الجزء و ليس الحكم بحسن الصدق و قبح الكذب كذلك، لان الكذب قد يستحسن كما اذا اشتمل على مصلحة عامة و الصدق قد يستقبح كما اذا اشتمل على مفسدة عامة. هذا مضافاً الى استدلالهم بالدليل السمعى كما سيأتى.

٥ـ اجيب عن استدلال الاشاعرة على نفى الحكم العقلى بأجوبة، احدها ما عن المتكلمين و حاصله هو منع التبدل و التغير، حيث ان للكذب النافع حيثيتين يكون الكذب باعتبار أحدهما حسناً، و هو اشتماله على المصلحة، وبالاعتبار الاخرقبيحا، وهوكونه خلاف الواقع و كذباً، و حيث كان جانب الحسن غالباً على جانب القبح، فاللازم هو ارتكاب الكذب النافع، و ان اشتمل على قبح يسير فقبحه لا يزول ولا يتغير بل يزاحمه مصلحة غالبة.

و فى هذا الجواب نظر، لان قبح الكذب بعد إشتماله على المصلحة الغالبة، لا يبقى على الفعلية، و

كفى ذلك فى التبدل و التغير، هذا مضافاً الى انالحسن و القبح ليسا ذاتيين لعنوان الصدق و الكذب لانهما من الامور التى تختلف بالوجوه و الاعتبارات، فلا يحمل الحسن و القبح عليهما الا بتوسيط عنوان ذاتى آخر، فالحسن و القبح ذاتى لذلك العنوان، و عرضى لعنوان الصدق و الكذب، و العنوان الذاتى كالعدل فى القول، لا يصدق على الصدق، الا اذا كان خالياً عن جهةالمفسدة، أو كالظلم فى القول لا يصدق على الكذب الا اذا كان خالياً عن جهة المصلحة، فاذا اشتمل الصدق على جهة المفسدة لا يصدق عليه الا عنوان الظلم فلا يكون الا قبيحاً و مذموماً، كما أنه اذا اشتمل الكذب على جهة المصلحة لا يصدق عليه الا عنوان العدل فلا يكون الا حسناً و ممدوحاً، لان الصدق و الكذب من الامور التى تختلف بالوجوه و الاعتبارات، و ليس الحسن و القبح ذاتيين لهما، فأين اجتماع القبح والحسن، حتى يلتزم ببقائهما و عدم زوالهما.

و ثانيهما: ما ذهب اليه بعض الاعاظم، كالمحقق اللاهيجى و المحقق السبزوارى من منع التغير فى ناحية الحكم العقلى، و تقريبه أن الافعال بالنسبة الى الحسن و القبح على ثلثة أقسام:

الاول: ما هو علة للحسن و القبح، كالعدل و الظلم، فانهما فى حد نفسهما محكومان بهما من دون حاجة الى اندراجهما تحت عنوان آخر، فالحسن و القبح ذاتيان لهما.

الثانى: ما هو مقتض لهما كالصدق و الكذب، فانهما لو خليا و طبعهما مندرجان تحت عنوان العدل و الظلم و باعتبارهما يتصفان بالحسن و القبح، و حيث ان توصيفهما بهما من جهة اندراجهما تحت العناوين

الحسنة و القبيحة يسمى الحسن و القبح فيهما بالعرضيين.

الثالث: ما لا علية ولا اقتضاء له بالنسبة الى الحسن و القبح كالضرب فهو لا يتصف بهما ما لم يترتب عليه مصلحة أو مفسدة، فاذا ترتب عليه مصلحة التأديب كان حسناً باعتبار اندراجه تحت عنوان العدل، و اذا ترتب عليه مفسدة، كالتشفى و التجاوز كان قبيحاً باعتبار اندراجه تحت عنوان الظلم و اذا لم يترتب عليه شيىء كضرب غير ذى روح فلا يتصف بهما فاذا عرفت ذلك، فاعلم أن حسن الاشياء و قبحها على أنحاء، فماكان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف فان العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أى انه مادام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح، و مادام عنوان الظلم صادقاً، فهو مذموم، و أما ما كان عرضياً، سواء كان مقتضياً لهما ام لا فانه يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلا الصدق أو الضرب، ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً، و ان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً و لكن الاختلاف فى ناحية الموضوع لا فى ناحية الحكم، بعد ما عرفت من أن اتصاف الافعال بهما، فيما اذا لم تكن علة لهما باعتبار اندراجهما فى العناوين الحسنة أو القبيحة الذاتية، و أما الحكم بحسن العدل و قبح الظلم فهو ثابت، و لا تغير فيه، فالتغير فى الموضوعات فانها قد تكون مصداق العدل فيتصف بالحسن و قد تكون مصداق الظلم فتتصف بالقبح فلا تغفل.

و ثالثها: ما أفاد بعض المحققين من أن الموضوع فى قولنا الصدق حسن، ليس مطلق الصدق بل الصدق المقيد بقيد المفيد، و حمل الحسن على مطلق الصدق

من المشهورات التى لا تكون برهاناً بل لا يفيد الا ظناً لان الحسن ليس محمولا على الصدق ذاتاً بماهو صدق، بل يحتاج الى حد وسط، و هو كونه مفيداً بحال المجتمع، فهذا التعليل يعمم و يخصص، فكل شيىء يفيد بحال المجتمع و لو كان هو الكذب حسن، و كل شيىء يضر بحال المجتمع ولو كان هو الصدق قبيح، فالموضوع الاصلى للحسن أو القبح هو المفيد أو المضر للمجتمع و بهذا يظهر أن الاصول الاخلاقية أو المحسنات و المقبحات العقلية أصول ثابتة، لا تتغير و لاتتبدل وتوهم نسبية هذه الاصول كما ذهب اليه المار كسية سخيف جداً.

ولكن الجواب الثانى أولى من هذا الجواب فان ظاهره هو اختصاص الحكم العقلى بالتحسين والتقبيح الذاتيين دون العرضيين، مع أن قضية الصدق حسن، ما لم ينضم اليه جهة القبح صحيحة بحكم العقل، لكونه عدلا فى القول، حيث ان حق السامع و المخاطب، هو القاء الكلام المطابق للواقع له، فالقاء الكلام الصدق عدل فى القول، و لو لم يكن مفيداً للمجتمع، نعم يعتبر فى صدق العدل عليه عدم انضمام جهة القبح اليه فالصدق ما لم ينضم اليه جهة القبح مقتض للحسن، لصدق العدل عليه، و العدل يكفى للتوسيط، و لا حاجة الى قيد الافادة، كما أنه اذا انضم اليه جهة القبح صار ظلماً، و الكذب بالعكس، فالتحسين و التقبيح فى مثل الصدق و الكذب يكونان عرضيين و يختلفان باختلاف الوجوه والاعتبارات فلا وجه لانحصار الحكم العقلى فى التحسين والتقبيح الذاتيين لان الصدق و لو لم يكن مفيداً حسن عقلا، لكونه مصداقاً للعدل، و الكذب ولو لم يكن مضراً قبيح عقلا لكونه خلاف الواقع.

ثم ان الموضوع الاصلى للحسن و القبح كما عرفت هو عنوان العدل والظلم اللذين هما من العناوين الذاتية الحسنة و القبيحة، و لذا لا يتغير حكمهما و أما الصدق المفيد و الكذب المضر فهما باعتبار كونهما مصداقين للعدل و الظلم مشمولان للحسن و القبح، و ليسا من العناوين الذاتية، و لذا يمكن أن يكون صدق مفيداً بحال مجتمع، و مع ذلك لا يكون عدلا لكونهم محاربين مع الاسلام و المسلمين مثلا.

و رابعها ما عن آكثر الحكماء فقد اشار اليه العلامة ـقدس سره ـ تبعاً للخواجا نصيرالدين الطوسى ـقدس سره ـ و أوضحه المصنف ـقدس سره ـ فى كتاب أصوله و منطقه حيث قال فى المنطق عند عد أقسام المشهورات «٢ـ التأديبات الصلاحية و تسمى المحمودات، و الاراء المحمودة و هى ما تطابق عليها الاراء من أجل قضاء المصلحة العامة والحكم بها، باعتبار أن بها حفظ النظام، و بقاء النوع، كقضية حسن العدل، و قبح الظلم، ومعنى حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنى قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم، و هذا يحتاج الى التوضيح و البيان فنقول:

ان الانسان اذا أحسن اليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصية، فانه يثير فى نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك الى جزائه و أقل مراتبه المدح على فعله، و اذا أساء اليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية، فانه يثير فى نفسه السخط عليه فيدعوه ذلك الى التشفى منه و الانتقام، و أقل مراتبه ذمه على فعله، و كذلك الانسان يصنع اذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعى، و بقاء النوع الانسانى، فانه يدعوه ذلك الى جزائه و على الاقل يمدحه، و يثنى عليه،

وان لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، و انما ذلك الجزاء حصول تلك المصلحة العامة التى تناله بوجه (و هكذا فى طرف الاساءة) الى أن قال: و كل عاقل يحصل له هذا الداعى للمدح والذم، لغرض تحصيل تلك الغاية العامة، و هذه القضايا التى تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح و الذم، لاجل تحصيل المصلحة العامة، تسمى الاراء المحمودة والتأديبات الصلاحية و هى لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء و سبب تطابق آرائهم شعورهم جمعياً بما فى ذلك من مصلحة عامة.

و هذا هو معنى التحسين و التقبيح العقليين اللذين وقع الخلاف فى اثباتهما بين الاشاعرة و العدليه فنفتهما الفرقة الاولى، و أثبتتهما الثانية، فاذا يقول العدلية بالحسن و القبح العقليين، يريدون أن الحسن و القبح من الاراء المحمودة و القضايا المشهورة، التى تطابقت عليها الاراء، لما فيها من التأديبات الصلاحية، و ليس لها واقع وراء تطابق الاراء.

والمراد من العقل اذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشىء أو قبحه، هو العقل العملى، و يقابله العقل النظرى. و التفاوت بينهما انما هو بتفاوت المدركات، فان كان المدرك مما ينبغى أن يعلم مثل قولهم «الكل أعظم من الجزء» الذى لا علاقة بالعمل يسمى ادراكه «عقلا نظرياً» و ان كان المدرك مما ينبغى أن يفعل و يؤتى به، أو لا يفعل، مثل حسن العدل و قبح الظلم، يسمى ادراكه «عقلا عملياً».

و من هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الامر على من نفى الحسن و القبح، فى استدلالهم على ذلك بأنه لو كان الحسن و القبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم و حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء، لان العلوم

الضرورية لا تتفاوت، و لكن لاشك بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل.

و قد غفلوا فی استدلالهم، اذ قاسوا قضية الحسن و القبح، على مثل قضية الكل أعظم من الجزء، و كأنهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات مع أن قضية الحسن و القبح من المشهورات بالمعنى الاخص، و من قسم المحمودات خاصة، و الحاكم بها هو العقل العملی، و قضية الكل أعظم من الجزء من الضروريات الاولية، و الحاكم بها هو العقل النظری، و قد تقدم الفرق بين العقلين، كما تقدم الفرق بين المشهورات و الضروريات، فكان قياسهم قياساً مع الفارق العظيم، و التفاوت واقع بينهما لا محالة، و لا يضر هذا فی كون الحسن و القبح عقليين، فانه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم فی مثل هذه القضايا، فظنوه شيئاً واحداً كما لم يفرقوا بين المشهورات و اليقينيات، فحسبوهما شيئاً واحداً مع أنهما قسمان متقابلان»[١٥].

و زاد فی الاصول بأن الفارق بين المشهورات و الاوليات من وجوه ثلاثة.

الاول ـ ان الحاكم فی قضايا التأديبات، العقل العملی، و الحاكم فی الاوليات العقل النظری.

الثانی ـ ان القضية التأديبية لا واقع لها الاتطابق آراء العقلاء، و الاوليات لها واقع خارجی.

الثالث ـ ان القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلی و نفسه، و لم يتأدب بقبولها و الاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على مانقلناه من عبارته فيما

١٥. كتاب المنطق: ص ٣٣١ـ٣٢٩.

سبق فى الامر الثانى، و ليس كذلك القضية الاولية التى يكفى تصور طرفيها فى الحكم، فانه لابد أن لا يشذ عاقل فى الحكم بها لاول وهلة[۱۶] و حاصل مختارهم أنهم التزموا بالتغير والتبدل، و لكن قالوا: ان ذلك لايخرج الحكم عن الاحكام العقلية كما توهمه الاشاعرة، فان العقل العملى يدبر مصالح نوع الانسان، فاذا كان شىء كالصدق ذا مصلحة أدرك حسنه و جعل فاعله مستحقاً للمدح، و اذا اقترن بالمفسدة الملزمة الاجتماعية أدرك قبحه و جعل فاعله مستحقاً للذم، فحكم العقل العملى يتغير بحسب تغير المصالح و المفاسد، و لا يقاس بالعقل النظرى الذى لا تغير فيه، فالعقلاء يحكمون بالعقل العملى، بحسن العدل و قبح الظلم باعتبار المصالح والمفاسد النوعية، لا بما هو عدل أو ظلم، فالتغير لا يخرج الحكم عن الحكم العقلى.

وفيه أن الاظهر أن الانسان لو خلى وعقله المجرد، يقضى بالبداهة بحسن العدل و قبح الظلم لكون العدل كمالا و ملائماً، و الظلم نقصاً و منافراً، و لا يتوقف حكمه المذكور على تحقق الاجتماع البشرى و تطابق آرائهم فان لقضية الحسن و القبح واقعاً فى نفس الامر، و هو كمال العدل و ملائمته و نقصان الظلم و منافرته، سواء كان اجتماع أم لا، و سواء أطبقوا على حسنه أم لا، و هذا الكمال أو النقص هو الذى يدعو الانسان الى المدح أو الذم، كما قاله المحقق اللاهيجى[۱۷] و لذا نقول: ان التحسين و التقبيح الذاتيين جاريان فى حق الانسان الاولى ولو كان واحداً، فانه يجب عليه بحكم

۱۶. كتاب اصول الفقه: ج ۱ و ۲ ص ۲۳۱ و راجع تعليقة المحقق الاصفهانى قده على الكفاية فى مبحث حجية الظن: ج ۲ ص ۱۲۴.
۱۷. گوهرمراد: ص ۲۴۶.

قاعدة الحسن و القبح معرفة البارى تعالى، لقبح تضييع حق المولى، و حسن شكر المنعم، و يحكم بعقله على وجوب ارسال النبى، لاهتدائه الى وظائفه، و على قبح العقاب بلا بيان، وغيرذلك من الاحكام العقلية البديهيه، و هذه الاحكام لا تتوقف على وجود الاجتماع، فضلا عن تطابق آرائهم عليه، و لها واقع وراء الاجتماع البشرى، و آرائهم، و ليس ذاك الا كمال العدل و ملائمته و نقص الظلم و منافرته.

نعم اذا تكثر أفراد الانسان و حصل الاجتماع و تطابق آرائهم على الحسن و القبح لحفظ المجتمع و مراعاتهم، يصلح هذا التطابق لتأييد ما حكم به العقل.

نعم لا مانع من ادراج الاحكام البديهية العقلية فى المشهورات بالمعنى الاعم، كما عرفت، و اما ادراجها فى خصوص المشهورات بالمعنى الاخص، التى لا واقع لها الا تطابق الاراء، ففيه منع لما مر من وجود التحسين و التقبيح العقليين ولو لم يكن اجتماع و تطابق، و بالجملة قضية العدل حسن، و الظلم قبيح، من القضايا الضرورية التى أدركها العقل النظرى بالبداهة لو خلى و طبعه، من دون حاجة الى الاجتماع و آرائهم، و لها واقع خارجى.

و صرح بذلك جماعة من المحققين كالمحقق اللاهيجى[18] والمحقق السبزوارى ـقدس الله أرواحهم ـ و لقد أفاد و أجاد المحقق السبزوارى فى شرح الاسماء الحسنى، حيث قال: و قد يستشكل دعوى الضرورة فى القضية القائلة بأن العدل حسن و الظلم قبيح، بأن الحكماء جعلوهما من المقبولات العامة، التى هى مادة

١٨.سرمايه ايمان: ص ٦٢ـ٦٥.

الجدل، و جعلهما من الضروريات، التى هى مادةالبرهان، غير مسموع.

و الجواب: أن ضرورة هذه الاحكام بمرتبة لايقبل الانكار بل الحكم ببداهتها أيضاً بديهى، غاية الامر ان هذه الاحكام من العقل النظرى باعانة العقل العملى، بناء″ على أن فيها مصالح العامة و مفاسدها، و جعل الحكماء اياها من المقبولات العامة ليس الغرض الا التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيهقبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين و هذا غير مناف لبداهتها، اذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل فى اليقينيات و المقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها فى البرهان و الجدل باعتبارين[١٩].

و هذا فى غاية القوة و ان استغربه المحقق الاصفهانى، و ذهب الى أن حسن العدل و قبح الظلم من المشهورات بالمعنى الخاص[٢٠] و عليه فالجواب عن شبهة الاشاعرة هو ما عرفت فى الجواب الثانى، من أن التحسين و التقبيح قد يكونان ذاتيين كحسن العدل وقبح الظلم، فهما ليسا الا من العقل البديهى و لا يختلفان و لا يتغيران، كسائر الاحكام البديهية العقلية، فالظلم باعتبار اشتماله على تضييع حقوق الاخرين، محكوم بالقبح، و هكذا العدل باعتبار اشتماله على مراعاة حقوقهم محكوم بالحسن، و لا تبدل و لا تغير فى هذا الحكم، لان العدل و الظلم من العناوين التى تكون محسنة أومقبحةذاتاً واليه يؤولقولالشيخ الاعظم الانصارى ـقدسسرهـ من أنالظلم علة تامة للقبح[٢١].

١٩. شرحالأسماء الحسنى: ص ١٥٧.
٢٠. نهايةالدراية فى شرحالكفاية: ج ٢ مبحث الظن ص ١٢٦ـ١٢٥.
٢١. فرائد الاصول: ص ٦.

نعم ربما لايكون بعض العناوين من العناوين المحسنة، اوالمقبحة ذاتاً، فحينئذ يكون الحكم بالحسن أوالقبح فى مثله عرضياً كاتصاف الصدق بالحسن و الكذب بالقبح، لان الاتصاف المذكور ليس ذاتياً له، بل باعتبار انطباق عنوان آخر عليه، و هذا الحكم العرضى يختلف بالوجوه و الاعتبارات العارضة، و لكن التغير فى ناحية المنطبق عليه العنوان لا نفس الحكم اذ المتغير فى الحقيقة هو المنطبق عليه العدل لا حكم العدل، فالتغير من باب تبدل الموضوع ـ كالمسافر و الحاضر ـ فان الصدق ما لم ينضم اليه جهة القبح يقتضى الحسن، لكونه مصداقاً للعدل فى القول، فاذا انضم اليه جهة القبح يصير مصداقاً للظلم، و أما حسن العدل و قبح الظلم فلا تغير و لا تبدل فيهما أصلا، و الى التحسين و التقبيح العقليين اشير فى بعض الايات الكريمة كقوله تعالى: «هل جزاء الاحسان الا الاحسان ـ الرحمن: ٦٠».

و قوله تعالى: «أم نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار ـ ص: ٢٨».

ثم ان المراد من الحسن هو استحقاق المدح والجزاء و من القبح هو استحقاق الذم و العقاب، و ملاك الحسن فى حسن العدل هو ادراك كمال العدل أو موافقته و ملائمته للغرض كما أن ملاك القبح فى قبح الظلم هو ادراك نقص الظلم و عدم موافقته و ملائمته للغرض، كما صرح به المحقق اللاهيجى و غيره[٢٢]

هذا تمام الكلام فى الحسن والقبح العقليين، و قد عرفت أن الامامية أثبتوا العدل لله تعالى و الاجتناب عن

٢٢. گوهرمراد ص ٢٤٦ و راجع كتاب احقاق الحق: ج ١ ص ٤٢١ـ٣٢٩ و غيرذلك.

والخداع، و أن يفعل الفعل بلاحكمة و غرض و لامصلحة و فائدة، بحجة أنه لايسأل عما يفعل و هم يسألون(٣).

فرب أمثال هؤلاء الذين صوروه على عقيدتهم الفاسدة، ظالم، جائر، سفيه، لاعب، كاذب، مخادع، يفعل القبيح، و يترك الحسن الجميل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

القبائح من طرق مختلفة، ومن جملتها قاعدة التحسين و التقبيح العقليين، فالله تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب، و يترتب على هذا الاصل مسائل كلامية كما سيأتى الاشارة اليها، و استشكل الامامية على الاشاعرة و من تبعهم، بأنهم لم يتمكنوا من اثبات العدل لله تعالى، و اجتنابه عن القبائح أصلا بعد انكارهم هذه القاعدة و ان ذهبوا الى الاستدلال بالايات القرآنية، الدالة على أنه تعالى لا يظلم و لا يفعل القبيح، لان احتمال الكذب فى الايات لا ينسد الا بالقاعدة المذكورة و المفروض انكارهم اياها فمن أنكر القاعدة فلا سبيل له الى سد هذا الاحتمال، و مع احتمال الكذب، كيف يمكن الاعتماد بقوله تعالى فى كونه عادلا و انه لا يفعل القبيح، ويكون حكيماً فى أفعاله.

و أيضاً أوردوا عليهم بأنهم لم يتمكنوا من اثبات النبوة، لجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب لعدم قبحه عندهم، فينتفى الفرق بين النبى و المتنبى، و بأنه يلزم افحام الانبياء، اذ لا دليل على وجوب النظر و المعرفة، و غير ذلك من التوالى الفاسدة.

(٣) لعل الاشاعرة استدلوا بالاية الكريمة بدعوى ظهورها فى أن ارادته تعالى هى القانون و الضابطة، و لذا لا مجال للسؤال عن ارادته و فعله ما يشاء و لو كان ظلماً أو خلاف الحكمة بنظرنا فالضابطة هو ما يريد و

يفعل، و لعله لذلك قال القرطبى: ان هذه الاية قاصمة للقدرية و غيرهم، و مراده من القدرية هم المعتزلة الذين يقولون بالتحسين و التقبيح العقليين، و مراده من غيرهم الامامية، و كيف كان فهذا الاستدلال ضعيف فى غاية الضعف، لان فى الاية احتمالات اخر فلو لم يكن الاية ظاهرة فى غير ما توهمه الاشاعرة فلا أقل من أنه لا دلالة لها فيما ذهب اليه الاشاعرة.

و من الاحتمالات ما ذهب اليه جماعة من المفسرين، من أن المراد أن الله سبحانه لما كان حكيماً على الاطلاق كما وصف به نفسه فى مواضع من كلامه، و الحكيم هو الذى لا يفعل فعلا الا لمصلحة مرجحة، فلا جرم لم يكن معنى للسؤال عن فعله، بخلاف غيره، فان من الممكن فى حقهم أن يفعلوا الحق و الباطل، و أن يقارن فعلهم المصلحة و المفسدة، فجاز فى حقهم السؤال، حتى يؤاخذوا بالذم العقلى، أو العقاب المولوى، ان لم يقارن الفعل المصلحة[۲۳] و هو المروى عن أبى جعفر محمدبن على الباقر عليه السلام حيث قال جابر: قلت له: يابن رسول الله، و كيف لا يسأل عما يفعل؟ قال: لانه لا يفعل الا ما كان حكمة و صواباً، و هو المتكبر الجبار والواحد القهار. فمن وجد فى نفسه حرجاً فى شىء مما قضى كفر، و من أنكر شيئاً من أفعاله جحد[۲۴] و يؤيده أيضاً ما روى فى الادعية المأثورة: اللهم ان وضعتنى فمن ذا الذى يرفعنى و ان رفعتنى فمن ذا الذى يضعنى وان أهلكتنى فمن ذا الذى يعرض لك فى عبدك أو يسألك عن أمره و قد علمت أنه ليس فى

۲۳. راجع الميزان: ج ۱۴ ص ۲۹۲.
۲۴. تفسير نورالثقلين: ج ۳ ص ۴۱۹.

حكمك ظلم و لا في نقمتك عجلة و انما يعجل من يخاف الفوت، و انما يحتاج الى الظلم الضعيف، وقد تعاليت يا الهی عن ذلك علواً كبيراً[٢٥].

و منها ما ذهب اليه العلامة الطباطبائي ـ قدس سره ـ من أن الله سبحانه ملك و مالك للكل، و الكل مملوكون له محضاً، فله أن يفعل مايشاء، و يحكم ما يريد، وليس لغيره ذلك، و له أن يسألهم عما يفعلون و ليس لغيره أن يسألوه عما يفعل.

و قال: من ألطف الايات دلالة على هذا الذى ذكرنا قوله حكاية عن عيسى بن مريم «ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ـ المائدة: ١١٨» حيث يوجه عذابهم بأنهم مملوكون له و يوجه مغفرتهم بكونه حكيماً الى أن قال: و أنت خبير أن توجيه الاية، بالملك دون الحكمة، كما قدمناه يكشف عن اتصال الاية بما قبلها، من قوله «سبحان الله رب العرش عما يصفون ـ الانبياء: ٢٢».

فالعرش كناية عن الملك، فتتصل الايتان، و يكون قوله «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» بالحقيقة برهاناً على ملكه تعالى، كما أن ملكه و عدم مسؤوليته برهان على ربوبيته، و برهان على مملوكيتهم، كما أن مملوكيتهم و مسؤوليتهم، برهان على عدم ربوبيتهم، فان الفاعل الذى ليس بمسئول عن فعله بوجه، هو الذى يملك الفعل مطلقاً لا محالة، و الفاعل الذى هو مسؤول عن فعله هو الذى لا يملك الفعل، الا اذا كان ذا مصلحة و المصلحة هى التى تملكه و ترفع المؤاخذة عنه، و رب العالم أو جزء من أجزائه هو الذى يملك تدبيره

٢٥. مفاتيح الجنان فى أعمال ليلة الجمعة.

باستقلال من ذاته أی لذاته، لا باعطاء من غیره، فالله سبحانه هو رب العرش و غیره مربوبون له.

و قال أیضاً فی ضمن عبائره: و لا دلالة فی لفظ الایة علی التقیید بالحکمة، فکان علیهم أن یقیموا علیه دلیلاً[۲۶].

وفیه أن الایة مناسبة مع الحکمة أیضاً و هی تکفی، لجواز حملها علیها، و یؤیده المروی کما عرفت.

و منها ما ذهب الیه بعض المحققین، من أن المراد من الایة الکریمة، أنه لیس لاحد حق لمؤاخذته بل له أن یؤاخذ غیره، و ذلك واضح لان کل موجود لیس له من الوجود الا منه تعالی، فاذا کان کذلك فلا یکون لهم حقاً علیه تعالی، و أیضاً ان الله تعالی غنی عن خلقه فلا یصل الیه من مخلوقه نفع، حتی ثبت لغیره حق علیه، و یسأل عنه[۲۷] و حاصله أن السؤال فرع الحق علیه، و حیث انه لا حق لغیره علیه فلا مورد للسؤال عنه تعالی. و من المعلوم أن مع هذه الاحتمالات لا مجال لدعوی ظهور الایة فیمرادهم، ولو سلم دلالتها وظهورها فیما ذکروه، فلیحمل علی ما لا ینافی قاعدة التحسین والتقبیح، فان الاصل عند منافاة ظواهر الایات مع الاصول العقلیة هو توجیهها علی نحو یرفع المنافاة بینهما فلا تغفل.

هذا مضافاً الی أن المستدلین بالایة المذکورة غفلوا عن الایات المتعددة الکثیرة، الدالة علی ثبوت التحسین و التقبیح العقلیین.

منها؛ الایات الدالة علی استقرار القبح و الحسن فی العقول، مع قطع النظر عن الادلة الشرعیة کقوله

۲۶. تفسیر المیزان: ج ۱۴ ص ۲۹۵ـ۲۹۴.
۲۷. مجموعة معارف القرآن: ج ۱ خداشناسی ص ۲۳۳.

تعالى: «أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً ـ المؤمنون: ١١٥» فانه يدل على ان العبث قبيح، و قبحه مستقر فى العقول، و لذا أنكر عليهم انكار منبه ليرجعوا الى عقولهم، و مثله قوله تعالى: «أيحسب الانسان أن يترك سدى ـ القيامة: ٣٦» و نحوه قوله تعالى: «أم نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض أم نجعل المتقين كالفجار ـ ص : ٢٨» و هذا أيضاً يدل على ان هذا قبيح عند العقول.

و منها: الايات الدالة على تخطئة من حكم على خلاف ما اقتضته العقول السليمة، كقوله تعالى: «أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا و عملوا الصالحات سواء محياهم و مماتهم ساء ما يحكمون ـ الجاثية: ٢١» فانه لم ينكر اصل حكم العقل، بل أنكر هذا الحكم السيء انكار منبه ليرجعوا الى الحكم السليم.

و منها: الايات الدالة على وجود القبح و الحسن، مع قطع النظر عن الحكم الشرعى كقوله تعالى: «ان الله لا يأمر بالفحشاء ـ الى أن قال ـ قل أمر ربى بالقسط ـ الاعراف: ٢٨ـ٢٩» فمفاد الاية أنه تعالى لا يأمر بما هو فاحشة فى العقل و الفطرة، ولو لم يعلم الفاحشة الا بالنهى الشرعى، لصار معنى الاية أن الله لا يأمر بما ينهى عنه، و هذا المفاد لا يصدر عن آحاد العقلاء فضلا عن العزيز الحكيم، و هكذا فى القسط، فانه لو لم يكن المراد ما هو قسط عند العقل يصير المعنى قل أمر ربى بما أمر به، و هو بارد، كما لا يخفى[٢٨].

٢٨. راجع احقاق‌الحق: ج ١ ص ٣٤٨.

و هذا هو الكفر بعينه (۴) و قد قال الله تعالى فى محكم كتابه: «ومالله يريد ظلماً للعباد ـ غافر: ٣١» و قال: «والله لايحب الفساد ـ البقرة: ٢٠۶» و قال: « وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ـ الدخان: ٣٨» و قال: «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ـ الذاريات: ۵۶» الى غير ذلك من الايات الكريمة. سبحانك ماخلقت هذا باطلا.

---

(۴) لعله لان ذلك التصوير فى حقه تعالى يستلزم تكذيب الايات الصريحة القرآنية، التى اشار الى جملة منها، بقولـه: و قد قال الله تعالى فى محكم كتابه الخ، و من المعلوم أن من يعتقد اعتقاداً يلزم منه تكذيب القرآن العزيز، فقد اعتقد بما يوجب الكفر و الخروج عن ملة الاسلام.

هذا مضافاً الى أن تصوير المبدء تعالى بصفات الممكنات يرجع فى الحقيقة، الى الاعتقاد بغير المبدء تعالى و الجهل بالمبدء الحقيقى هو كفر به كما لايخفى.

بحث حول الشرور

هنا سؤال و هو أن مقتضى ما مر من قاعدة التحسين و التقبيح و اطلاق كمال ذات المبدء المتعال، أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، فاذا كان الامر كذلك فالشرور كالزلازل، و السيل و الطوفان و البلايا و الالام و الاوجاع و الموت و نحوها، و الاختلافات كالسواد و البياض و البلادة و الذكاوة و الذكورية و الانوثية و غير ذلك، لماذا وقعت؟ أليس هذه الامور قبيحة؟

اجيب عن السؤال المذكور بجوابين: أحدهما اجمالى، والثانى تفصيلى.

أما الاول، فهو فی الحقیقة جواب لمی، و تقریبه أنه لا مجال لرفع الید عما ینتهی الیه بالبراهین القطعیة من أنه تعالی لا یفعل القبیح و لا یترك الحسن بمثل هذه الامور، بل اللازم بحكم العقل هو حمل هذه الامور علی ما لا ینافی البراهین القطعیة، اذ موارد النقض لا تفید القطع بالخلاف، بل غایتها هو عدم العلم بوجهها، فیمكن رفع ابهامها بما ثبت من أنه لا یفعل القبیح، لكونه حكیماً علی الاطلاق، فنحكم بملاحظة ذلك أن هذه الامور لا تخلو عن الحكمة و المصلحة، و الا لم تصدر من الحكیم المتعال، اذ لیس فیه عوامل صدور القبیح كالجهل أو العجز أو غیر ذلك مما یكون نقصاً و لا یلیق بجنابه تعالی، فكل ما فعله الله و صدر منه یبتنی علی الحكمة و الصلاح و غالبیة الخیر.

قال العلامة الطباطبائی ـ قدس سره ـ: «الامور علی خمسة أقسام: ما هو خیر محض، و ما هو خیره أكثر من شره، و ما یتساوی خیره و شره، و ما شره أكثر من خیره، و ما هو شر محض. و لا یوجد شیء من الثلاثة الاخیرة، لاستلزامه الترجیح من غیر مرجح، أو ترجیح المرجوح علی الراجح، و من الواجب بالنظر الی الحكمة الالهیة المنبعثة عن القدرة والعلم الواجبیین، و الجود الذی لا یخالطه بخل، أن یفیض ما هو الاصلح فی النظام الاتم، و أن یوجد ما هو خیر محض، و ما هو خیره أكثر من شره، لان فی ترك الاول شراً محضاً، و فی ترك الثانی شراً كثیراً، فما یوجد من الشر، نادر قلیل بالنسبة الی ما یوجد من الخیر، و انما وجد الشر القلیل بتبع الخیر الكثیر»[٢٩] و قال الشیخ أبو علی ابن سینا فی الاشارات:

٢٩. تفسیر المیزان: ج ١٣ ص ٢٥١.

«اشارة ـ فالعناية هى احاطة علم الاول بالكل، و بالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، و بأن ذلك واجب عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد و طلب من الاول الحق، فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل سنبع لفيضان الخير فى الكل»[٣٠].

و أما الجواب التفصيلى فمتعدد:

الاول: ان الشرور لا تطلق الا على عدم الوجود مما له شأن الوجود، كموت زيد بعد وجوده، أو عدم الشجر بعد وجوده، أو على عدم كمال الوجود ممن له شأنية ذلك الكمال، كعدم الثمر من الشجر القابل له، أو عدم العلم عمن له شأنية العلم، ولذلك قال فى شرح الاشارات: «الشر يطلق على أمور عدمية من حيث هى غير مؤثرة كفقدان كل شىء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت و الفقر و الجهل»[٣١] و أما عدم شىء مأخوذ بالنسبة الى ماهيته كعدم زيد فلا يكون شرا، لانه اعتبار عقلى ليس من وقوع الشر فى شىء، بخلاف عدم زيد بعد وجوده فانه شر كما مر، و هكذا لا يكون شراً عدم شىء مأخوذ بالنسبة الى شىء آخر، كفقدان الماهيات الامكانية كمال الوجود الواجبى، أو كفقدان كل ماهية وجود الماهية الاخرى الخاص بها مثل فقدان النبات وجود الحيوان، و فقدان البقر وجود الفرس، لان هذا النوع من العدم من لوازم الماهية وهى اعتبارية غير مجعولة[٣٢].

و حيث ظهر أن كل فقدان ليس بشر، بل فقدان ما من شأنه أن يكون له، ففقدان كل مجرد تام موجود بالنسبة

٣٠. الاشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣١٨.
٣١. شرح الاشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣٢٥.
٣٢. تفسير الميزان: ج ١٣، ص ١٩٩.

الى مجرد أعلى منه أو بالنسبة الى مجرد آخر يكون فى عرضه أو فقدان كل موجود بالنسبة الى مرتبة اخرىٰ ليست من‌شأنه لا يكون شرا أيضاً اذ ليس له شأنية ذلك الوجود حتى يكون فقدانه شراً[۳۳].

هذا كله بالنسبة الى الاعدام و الفقدان، و اما وجود كل شىء و كماله فهو خير له، فانه فعلية ماله شأنية و الخير الحقيقى للشىء الذى يعبر عنه بالخير النفسى هو وجوده فى نفسه و كمال وجوده بما هو وجوده، فكل‌وجود فهو خير بذاته لان حيثيته حيثية طرد العدم ورفع القوة وعين‌المطلوبية والمحبوبية[۳۴] ثم اعلم أنه لا يطلق الشر على الوجود الا باعتبار ادائه الى عدم الوجود مما له شأن الوجود، أو لعدم كمال الوجود، مما له شأنية ذلك كالبرودة المفرطة و الحرارة الشديدة المفسدتين للشجر أو ثمره أو كالقتل الموجب لفناء موجود ذى حياة و هذا الاعتبار اضافى و ليس بحقيقى لان الشر بالذات هو فقدان الوجود أو كماله مما له شأنية، و اطلاقه على ما يؤدى اليه بالعرض لتأديتها الى ذلك.

و اليه يؤول قول المحقق الطوسى ـ قدس سره ـ فى‌شرح الاشارات حيث قال: «ويطلق‌الشر... على‌امور وجودية كذلك كوجود مايقتضى منع‌المتوجه الى‌كمال عن‌الوصول اليه، مثل‌البردالمفسد للثمار والسحاب‌الذى يمنع‌القصار عن فعله، و كالافعال‌المذمومة مثل‌الظلم والزنا و كالاخلاق الرذيلة مثل‌الجبن والبخل و كالالام والغموم و غير ذلك فانا اذاتأملنا فى‌ذلك وجدنا البرد

۳۳. راجع شرح‌الاشارات: ج ۳ ص ۳۲۵، و آموزش فلسفه: ج ۲ ص ۴۲۴.
۳۴. راجع دررالفوائد: ج ۱ ص ۴۵۴.

فى نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات، انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده أمزجتها، فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها، و البرد انما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك و كذلك السحاب ـ الى أن قال: فالشر بالذات هو فقدان تلك الاشياء كماله، و انما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك ـ الى أن قال: فاذن قد حصل من ذلك أن الشر فى ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده و أن الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور انما هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام، فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد أشخاص معينة، و امافى نفسها و بالقياس الى الكل فلا شر أصلا ـ الى أن قال: ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات، فينبهون على أن الصادر عنه ليس بشر، فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر»[٣٥].

وعن المحقق الدوانى فى حاشيته على الشرح الجديد من التجريد أنه قال: «و يمكن أن يستدل على أن الوجود خير والشر عدم أو عدمى بأنا اذا فرضنا وجود شىء و فرضنا أنه لم يحصل بسببه نقص فى شىء من الاشياء أصلا فلا شك فى أن وجوده خير فانه خير بالنسبة الى نفسه و ليس فيه شر بالنسبة الى شىء من الاشياء، فعلم من ذلك أن الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شراً باعتبار استلزامه له»[٣٦].

٣٥. شرح الاشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣٢٣ـ٣٢٥.
٣٦. درر الفوائد: ج ١ ص ٤٥٧.

و كيف كان، فعلم مما ذكر أن الشر على قسمين: احدهما؛ هوالشر بالذات و بالحقيقة، و هـو ليس الا الامور العدمية التى ليست لها علة، بل معدومة بعـدم علتها، و ثانيهما؛ هو الشر بالعرض و بالاضافة، و هو ليس الا ما يؤدى الى العدم، وعليه فليس بين الموجودات شر مطلق، و انما الموجود هوالشر بالعـرض و هـو ما يؤدى الى الشر بالذات، و الشر بالذات ليس بمجعول، لانه معدوم بعدم علته، نعم هو مجعول مجازاً بجعـل الشر بالعرض اذالشر بالعرض امر وجودى مجعول ملازم للشر الذى يكون أمراً عدمياً.

ثم ان المراد من الاداء والسببية الذى قد يعبر عنه بـ«الشر بالعرض» هوالمقارنة لاالسببية الاصطلاحيـة، لانه مع الوجود الذى يؤدى الى الشر، يختل علة الخير بوجود المانع، فان العلة علة مالم يكن مانع عن تأثيرها، فاذا وجد المانع عنه لا يؤثر العلة، و مع عدم تأثيرها لا وجودللمعلول او لاوجود لكماله، فعدم وجودالمعلول أو عدمكماله مستند الى اختلال علته، وهو من جهةعروض المانع. مثلا صحةالانسان معلولة لاعتدال مزاجه، فاذا وجدت الميكروبات اختل الاعتدال بوجودالمانع و فقدت الصحة باختلال الاعتدال ، فعدم صحةالبدن مستند الى عدم علتها لا الى الميكروبات الابالعرض والمجـاز، و باعتبار أن اختلال علة الصحة بوجود الميكروبات، و من المعلوم أن للميكروبات اقتضاء وجودياً لا عدمياً، و عدمالصحة بسبب اختلال المزاج من جهة وجودالمانع عن تأثير اقتضاءالمزاج، فالشر بالذات هو عدمالوجود او عدم كمالالوجود مما من شأنه أن يكون له، والسموم و الميكروبات شر بالعرض للمقارنة، اذ المانع يقارن مع عدمالمعلول بعدم علته، لاأنه علةلعدم المعلول كمالا يخفى.

و اليه يؤول ماقاله العلامة الطباطبائي ـ قدس سره ـ من «آن الذی تعلقت به حکمة الایجاد و الارادة الالهیة وشمله القضاء بالذات فی الامور التی یقارنها شیء من الشر، انما هو القدر الذی تلبس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابلیته، و آما العدم الذی یقارنه فلیس الا مستنداً الی عدم قابلیته و قصور استعداده، نعم ینسب الیه الجعل و الافاضة بالعرض لمکان نوع من الاتحاد بینه و بین الوجود الذی یقارنه هذا»[٣٧].

و مما ذکر یظهر أن الشرور اعدام فلا حاجة الی استنادها الی الخالق، فلاوجه لتوهم الثنویة أن خالق الشرور والاعدام غیر خالق الخیرات[٣٨] کما أن ایجاده تعالی لایتعلق بالشرور حقیقة، و ان تعلق بها بالعرض والمجاز لمقارنتها مع الوجودات.

ثم ان الشرور الاضافیة المؤدیة الی الشرور الحقیقیة حیث کانت جهة شریتها الاضافیة قلیلة فی جنب خیریتها بملاحظتها مع النظام الکلی من العالم لاتعد شروراً کماصرح به المحقق الطوسي ـ قدس سره ـ حیث قال: «فالشرور امور اضافیة مقیسة الی افراد اشخاص معینة و أما فی نفسها و بالقیاس الی الکل فلا شر أصلا» فاللازم فی حکمته هو ایجادها مع کونها خیراً غالباً.

لایقال: ان الاشکال لو کان فی خلقة الشرور الحقیقیة، لکان الجواب عنه بأنها عدمیة، فلاحاجة لها الی العلة صحیحاً أما ان کان الاشکال فی أن الله تعالی لم لم یخلق العالم بحیث یکون مکان الفقدانات وجودات و کمالات،

٣٧. المیزان: ج ١٣ ص ٢٥١.
٣٨. راجع نهایة الحکمة: ص ٢٧٢، تعلیقة النهایة: ص ٤٢٥، بدایة الحکمة: ص ١٣٦، عدل الهی: ص ١٥٢.

و مكانِ الشرور خيرات، حتى لايكون للشرور الاضافية وجود، فالاشكال بالنسبة الى الشرور الاضافية باق ولا يكون الجواب المذكور مقنعاً عنه.

لانا نقول: هذا وهم، اذ لا مجال لوجود العالم المادى بدون التضاد والتزاحم، اذ لازم الطبيعة المادية هو وجود سلسلة من النقصانات و الفقدانات والتضاد و التزاحم، لعدم قابلية المادة لكل صورة في جميع الاحوال والشرائط، فالامر يدور بين أن يوجد العالم المادى المقرون بتلك النقصانات، أو أن لايوجد، و من المعلوم أن الحكمة تقضى أن لايترك الخير الغالب[٣٩].

الثانى: لو سلمنا أن الشرور وجودية فنقول فيها بمثل ماقلنا فى الشرور الاضافية فى الاشكال الاخير، و حاصله أن الشرور الوجودية من لوازم العالم المادى، فالامر يدور بين أن يترك العالم المادى مع أن فيه خيراً غالباً أو يوجد والثانى هو المتعين.

ولذلك قال المعلم الاول وهو ارسطو ـ على المحكى ـ أن الشرور الموجودة فى العالم المادى لازمة للطبايع المادية بمالها من التضاد و التزاحم، فلاسبيل الى دفعها الا بترك ايجاد هذا العالم، و فى ذلك منع لخيراته الغالبة على شروره و هو خلاف حكمته و جوده سبحانه[٤٠].

و مما ذكر يظهر أن الجواب فى المسألة ليس موقوفاً على عدمية الشرور، بل لو كانت الشرور وجودية لامكن الجواب عنه بالمذكور. ثم ان خلقة الشرور بناء على وجوديتها تكون مقصودة بالتبع، اذ خلقة العالم المادى لاتمكن بدونها، و اما بناء على كون الشرور عدمية

٣٩. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ٦٨.
٤٠. راجع تعليقة النهاية: ص ٤٧٣.

فليس لها وجود حقيقة حتى يتعلق بها قصد حقيقى ولو بالتبع، نعم يتعلق بها بالعرض و المجاز باعتبار تعلقه بالمقارنات المتلازمة للاعدام و الشرور[٤١].

الثالث: ان للشرور منافع و فوائد كثيرة مهمة بحيث يمكن سلب الشرية عن الشرور بملاحظتها، و لذا حكى عن المعلم الاول أن كثيراً من هذه الشرور مقدمة لحصول خيرات و كمالات جديدة، فبموت بعض الافراد تستعد المادة لحياة الاخرين، و باحساس الالم يندفع المتألم الى علاج الامراض و الافات و ابقاء حياته، الى غير ذلك من المصالح التى تترتب على الشرور[٤٢].

و اليه يؤول ما ذكره الاستاذ الشهيد المطهرى ـ قدس سره ـ من أن الموت والشيبة يلازمان لتكامل الروح و انتقاله من نشأة الى نشأة اخرى، كما أنه لولا التزاحم و التضاد لاتقبل المادة لصورة اخرى، بل اللازم أن يكون لها فى جميع الاحوال و الازمان صورة واحدة، و هو كاف للمانعية عن بسط تكامل نظام الوجود، اذ بسبب التزاحم والتضاد و بطلان و انهدام الصور الموجودة، تصل النوبة الى الصور اللاحقة و يبسط الوجود و يتكامل، ولذا اشتهر فى السنة الحكماء «لولا التضاد ماصح دوام الفيض عن المبدأ الجواد» هذا مضافاً الى تأثير الشرور فى التكامل و التسابق الحضارى والثقافى ألا ترى أنه لولا العداوة والرقابة، لما كانت المسابقة و التحرك، و لولا الحرب لما كانت الحضارة والتقدم، و هكذا. فمع التوجه الى أن العالم الطبيعى عالم تدريج و تكامل و حركة من القوة الى الفعل و من النقص

٤١. راجع تعليقة النهاية: ص ٤٧٤.
٤٢. راجع تعليقة النهاية: ص ٤٧٣.

الى الكمال، و تلك الحركة والتدرج من ذاتيات الطبيعة المادية، و الى أن حركة العالم المادى و سوقه نحو الكمال، لاتحصل بدون التزاحم و التضاد و بطلان و انهدام، بل تكون موقوفة على تلك الامور التى تسمى شروراً، يظهر فائدةالشرور و مصلحتها و بذلك ينقدح ان شرية ماسمى شراً بلحاظ اضافته الى جزئى و شيء خاص لابلحاظ أوسع و الافهو خيرو ليس بشر[۴۳].

و هذه الفوائد و ان أمكن المناقشة فى بعضها كفائدة موت بعض الافراد لاستعدادالمادة لحياةالاخرين، لامكان أن يقال: توسعة المادة ليست بمحال، فمع التوسعة المذكورة لاموجب لموت بعض الافراد، و لكن جملة الفوائد تكفى لاثبات كون شرية الامور المذكورةاضافية جزئية و أما بلحاظ الكل فهى خير و ليست بشر.

الرابع: ان البلايا و الافات و العاهات، كثيراً ما تصلح لاعداد الكمالات المعنوية كالتوجه الىالله و الانقطاع اليه والتخلق بالاخلاقالفاضلة، بحيثلولمتكن تلكالامور لايمكنالنيل الى هذه الكمالات المعنوية. مثلا من أصابه مرض و اقدم علىالعلاج، و صبر فيه، و دعا و تضرع الىالله تعالى، و رضى بما قدره له منالشفاء أو عدمه، والصحة أو السقم، حصل له منالقرب الىالله تعالى والتخلق بالاخلاق الحسنة مالم يكنله قبل ابتلائه به، فالمرض اعد له هذا التعالى و التكامل.

و هكذا من صار فقيراً من دون تفريط فىالكسبو قنع بما فىيده و رضى بما قدر ولم يخضع لغنى طمعاً بماله حصل لهملكة المناعة و عزة النفس ونحوهما منالملكات الفاضلة، و هكذا غير ذلك منالبلايا والافات،

۴۳. اصول فلسفه: ص ۶۹.

فانها تصلح للاعداد نحو الكمال بحسب مقتضيات الاحوال و هذا هو السر فى الابتلائات والمصيبات والحوادث، ولكن يختلف حظوظ الناس منها لاختلاف معارفهم، و عباد الرحمن اكثر حظاً من غيرهم فيها و لذلك يرون تلك البلايا والحوادث جميلة، و يحمدونه على كل حال، لانهم لايرون منه الا ما يستحق الحمد عليه و ان عميت الاعيان العادية عن رؤية جمال تلك الامور، نعم يظهر حقيقة كل ما صدر عنه تعالى فى يوم القيامة لكل آحد كما نص عليه فى قوله عزوجل: «يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده و تظنون ان لبثتم الا قليلا ـ الاسراء: ٥٢».

فهذه الامور فى الحقيقة ليست شروراً بالنسبة الى من يجعلها وسيلة لاستكمال نفسه و تخلقه بالاخلاق الحسنة، و انما هى شرور بالنسبة الى من لا يستفيد منها فى طريق الاستكمال، و عليه فشريتها ليست من نفسها بل من نفس من لا يستفيد منها.

فالعمدة هى كيفية الاستفادة من الاشياء سواء كانت بلايا و آفات او غيرها من النعم، فالافات والعاهات والبلايا كالنعم والغنى والثروة والسلامة كلها من معدات الكمال.

فايجاد البلايا و الشرور ليست منافية للعدالة و الحكمة، بل هى عين ما اقتضاه الحكمة و العدالة فى ابتلاء الناس و امتحانهم و استكمالهم كما نص عليه فى كتابه الكريم: «و لنبلونكم بشىء من الخوف والجوع و نقص من الاموال والانفس والثمرات و بشر الصابرين* الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انالله وانا اليه راجعون* اولئك عليهم صلوات من ربهم و رحمة و اولئك هم المهتدون ـ البقرة: ١٥٧ـ١٥٥».

الخامس: ان الاختلافات من جهة الانواع والاصناف

و الاوصاف كالسواد و البياض أو البلادة والذكاوة أو النقص و التمام او الرجولية و الانوثية او الانسانية و الحيوانية و غير ذلك، لاتنافى العدل، لان العدل كما عرفت هو اعطاء كل ذى حق حقه، و من المعلوم أنه لا حق للشيء قبل خلقته، فكل ما أعطاه الله تعالى للاشياء، هو فضل لا حق، وحيث ثبت أن كل ما اعطاه الله فضل، فالاختلاف فيه لا يكون ظلماً، و اليه يرشد ما روى عن جابر بن يزيد الجعفى حيث قال: «قلت لابى جعفر محمد بن على الباقر عليهما السلام: يا ابن رسول الله انا نرى الاطفال منهم من يولد ميتاً و منهم من يسقط غير تام، و منهم من يولد أعمى، و أخرص و أصم، و منهم من يموت من ساعته اذا سقط الى الارض، و منهم من يبقى الى الاحتلام، و منهم من يعمر حتى يصير شيخاً، فكيف ذلك، وما وجهه؟ قال عليه السلام: ان الله تبارك وتعالى اولى بما يدبره من أمر خلقه منهم، و هو الخالق و المالك لهم، فمن منعه التعمير، فانما منعه ما ليس له، و من عمره فانما أعطاه ما ليس له، فهو المتفضل بما أعطى، و عادل فيما منع، و لا يسأل عما يفعل و هم يسألون»[٤٤].

وبالجملة فالاختلاف والتبعيض لاينافى العدل، نعم لقائل أن يسأل عن حكمة ذلك، و لكن الجواب عنه واضح، لانه لولا الاختلافات لما وجد العالم المادى، و النظام الاجتماعى، مع ان خلقة العالم المادى، والنظام الاجتماعى مقصود، لكونه راجحاً، اذ لو كان المعيار هو التساوى، لزم أن لا يوجد الا شيء واحد، و هو لغو، و ليس بمقصود و لا يصدر منه، كما أنه لو كان المعيار هو التساوى فى النوع لزم أن لا يوجد الا الانسان مثلا،

٤٤. نور الثقلين: ج ٣ ص ٤١٩.

فلا يمكن له أن يعيش، اذ لا شيء آخر، حتى يتغذى به أو يأوى اليه، أو يتلبس به.

و أيضاً لو كان جميع افراد الانسان ذكوراً أو أناثاً فقط، لانقرض نسل الانسان، لعدم امكان التوالد و التناسل، ولو كان الناس فى الفكر والذوق والاستعداد متساوين، لاختلت الامور التى لا يوافق مذاقهم و لو كان الناس فى الاشكال و الالوان و جميع الخصوصيات متحدين لما تعارفوا.

فالاختلافات من مقومات العالم المادى، و النظام الاجتماعى.

لا يقال: نعم، و لكن بقى السؤال لافراد النساء مثلا، بأن الله تعالى لم جعلنى من الاناث، و لم يجعلنى من الرجال، لانا نقول: لو عكس الله تعالى يعنى جعلها من الرجال و جعل غيرها من النساء لما ارتفع السؤال، لان لمن جعلها من النساء أن يكرر ذلك السؤال، فلا فائدة فى التبديل كما لا يخفى.

السادس: ان علة النقص فى المعلولين، قد تكون من جهة ظلم الظالمين المتجاوزين المختارين فى أعمالهم، أو من جهة جهل الاباء و الامهات بآداب النكاح و سننه، و شرائط التوالد و التناسل، و كيفية التغذية و حفظ الصحة، أو من جهة سوء أفعالهم، أو غير ذلك من المؤثرات الاختيارية.

و من المعلوم أن الله تعالى برىء عن ظلم الظالمين و نهاهم عنه و أكده، و فرض منعهم على كافة الناس و يعاقبهم فى الاخرة، و هكذا أرشد الاباء و الامهات، بتشريع الاحكام و السنن، و الاداب الشرعية، و أيضاً حذر الناس عن العصيان و ارتكاب المعاصى، و الاعمال السيئة لتطيب أولادهم و أحفادهم.

فما ينبغى أن يفعله الله لم يتركه، بل أتى به حق الاتيان، و انما التقصير من ناحية الناس كما لا يخفى.

لا يقال: ان المعلولين لا يتمكنون من الاستكمال، لانهم لعلتهم عاجزون عن اتيان الاعمال الصالحة، بمثل ما آتى به غيرهم فلا وجه لخلقهم.

لانا نقول: ان التكليف ليس الا بمقدار طاقتهم، فاذا أتوا بالاعمال بهذا المقدار، تمكنوا من الاستكمال بما أتوا به و الله تعالى رؤوف بالعباد. هذا مضافاً الى آن الصبر على العلة و النقص يوجب ازدياد الكمال و الثواب و الحسنات فقد روى فى الكافى عن أبى عبدالله عليه‌السلام أنه قال: «من ابتلى من المؤمنين ببلاء فصبر عليه كان له مثل أجر ألف شهيد»[۴۵].

و كم من معلول نال المقامات العالية و الشامخة، لعلو همته و نشاطه، فعلى المعلولين أن لا يتركوا السعى نحو الكمال بمقدار الطاقة، و على الناس أن يساعدهم فى هذا المجال، و لا يهملوهم، فانهم اخوانهم والمسلم يهتم بامور المسلمين.

السابع: انه قد يكون بعض الشرور لمكافأة الكفار و عذابهم، كما نص عليه فى حق الهالكين من الامم السابقة بقوله: «و ما كنا مهلكى القرى الا و أهلها ظالمون ـ القصص: ۵۹»، «الم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الارض ما لم نمكن لكم و أرسلنا السماء عليهم مدراراً و جعلنا الانهار تجرى من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم و أنشأنا من بعدهم قرنا آخرين ـ الانعام: ۶» بل يدل بعض الايات الكريمة على أن المصيبات كالقحط و الغلاء و الشدائد و نحوها

۴۵. الاصول من‌الكافى: ج ۲ ص ۹۲.

تعرض الاقوام والافراد من جهة سوء اختيارهم، و التغيرات السيئة في أنفسهم، كقوله تعالى: «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ـ الرعد: ١١» و قوله تعالى: «وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم و يعفو عن كثير ـ الشورى: ٣٠» فمثل هذه الاية خطاب الى الاجتماع أو الافراد، و تدل على أن بين المصائب، كالقحط و الغلاء و الوباء و الزلازل و المرض و الضيق و غير ذلك، من المصيبات و الشدائد، و بين أعمال الانسان ارتباط خاص، فلو جرى الانسان أو المجتمع الانساني على ما تقتضيه الفطرة من الاعتقاد و العمل، نزلت عليهم الخيرات، و فتحت عليهم البركات، و لو أفسدوا افسد عليهم، و هذه سنة الهية، الا أن ترد عليه سنة للابتلاء أو الاستدراج، فينقلب الامر قال تعالى: «ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا و قالوا قد مس آباءنا السراء و الضراء فأخذناهم بغتة و هم لا يشعرون ـ الاعراف: ٩٥» قوله «حتى عفوا» أي كثروا عدة أو عدة و أصله الترك، أي تركوا حتى كثروا، و منه اعفاء اللحى.

و كيف كان فالمكافأة و العذاب و التنبه من علل وجود المصيبات، كما هو صريح الايات المذكورة و غيرها، بل الروايات منها صحيحة فضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ما من نكبة تصيب العبد الا بذنب وما يعفو الله عنه اكثر»[٤٦].

و صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أما انه ليس من عرق يضرب ولا نكبة ولا صداع ولا مرض الا بذنب، و ذلك قول الله عزوجل في

٤٦. نورالثقلين: ج ٤، ص ٥٨٢ نقلا عن الكافي.

كتابه: «و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم و يعفوا عن كثير، ثم قال و ما يعفو الله اكثر مما يؤاخذ به»[۴۷].

ثم لا يخفى عليك أن البلايا في‌حق الانبياء والائمة المعصومين و الاولياء، ليست مكافأة بل لارتفاع شأنهم، كما نص عليه في صحيحة على بن رئاب، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل «و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم» أرأيت ما أصاب علياً و أهل بيته عليهم السلام من بعده، أهو بما كسبت أيديهم، و هم أهل بيت طهارة معصومون؟ فقال: ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يتوب الى الله و يستغفر في كل يوم و ليلة مائة مرة من غير ذنب، ان الله يخص أوليائه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب»[۴۸].

و في المروى عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «ذكر عند أبي عبدالله عليه السلام البلاء و ما يخص الله به المؤمن، فقال: سئل رسول الله صلى الله عليه و آله من أشد الناس بلاء في الدنيا، فقال: النبيون ثم الامثل فالامثل، و يبتلى المؤمن بعد على قدر ايمانه و حسن أعماله، فمن صح ايمانه و حسن عمله اشتد بلاؤه و من سخف ايمانه و ضعف عمله قل بلاؤه»[۴۹].

بل ابتلاء الاولياء بالشدائد و المصيبات كثير جداً و كلما اشتد ايمان المؤمن كثر بلاؤه كما ورد في الحديث «ان الله عزوجل اذا أحب عبداً غثه بالبلاء

۴۷. نورالثقلين: ج ۴ ص ۵۸۱ نقلا عن‌الكافي.
۴۸. نورالثقلين: ج ۴ ص ۵۸۱ نقلا عن‌الكافي.
۴۹. تفسيرالميزان: ج ۵ ص ۱۳ نقلا عن‌الكافي.

غثاً»[٥٠] و السر فيه أن المكافأة تنشأ من غضبه تعالى، و ابتلاء الاولياء ينشأ من رحمته، و رحمته غلبت غضبه، فلا تغفل، فالانبياء والاولياء ممن ليس لهم اكتساب سوء، كانوا خارجين عن قوله: «و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم» تخصصا، فلا مكافأة و لا عذاب لهم، و انما ما ورد عليهم لاعلاء شأنهم و قربهم اليه تعالى.

٥٠. تفسير الميزان: ج ٥ ص ١٣ نقلا عن الكافی.

٥- عقيدتنا في التكليف

نعتقد أنه تعالى لايكلف عباده الا بعد اقامة الحجة عليهم، ولا يكلفهم الا مايسعهم، و ما يقدرون عليه، و ما يطيقونه، و مايعلمون، لانه من الظلم تكليف العاجز والجاهل غير المقصر في التعليم (١).

---

(١) ولا يخفى عليك أن المصنف أشار الى بعض شرائط المكلف (بفتح اللام) من القدرة على الفعل فتكليف العبد بما لايطاق كالطيران من دون وسيلة لا يصدر عنه تعالى، و من امكان العلم بالتكليف او قيام الحجة عليه و أما مالا سبيل له الى العلم به، او الحجة عليه، من دون حرج أو مشقة، فلا يصدر التكليف به عنه تعالى أيضاً، كل ذلك لنفي الظلم عنه فان التكليف بدون القدرة أو مع الجهل بهجهلا قصورياً ظلم، والظلم لا يصدر عنه، لما تقدم من انه لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن. ثم ان المراد من قوله وما يعلمون هو ما يمكن ان يحصل له العلم، والا فتعليق التكليف بالعلم به لايخلو عن اشكال، كما قرر في محله، اللهم الا ان يريد أنه لا يتنجز التكليف في حقه الا بمقدار الذى علم به، و أما مازاد عنه فلا تنجيز له، هذا كله شرائط المكلف (بفتح اللام) و أما شرائط نفس التكليف من انتفاء المفسدة فيه، و تقدمه على وقت الفعل و غير ذلك، فلم يشر اليه لانه واضح.

نعم سيأتي (في ۸ ــ عقيدتنا في أحكام الدين) بعض شرائط التكليف كلزوم كونه مطابقاً لما في الافعال من المصالح و المفاسد، كما أن شرائط المكلف (بكسر اللام) من لزوم كونه عالماً بصفات الفعل، من كونه حسناً أو قبيحاً، ومن لزوم كونه قادراً على ايصال الاجر اللائق الى العاملين، و غيرذلك ليست مذكورة لوضوحها.

ثم ان التكليف سمى تكليفاً بلحاظ احداث الكلفة، و ايقاع المكلف فيها، و لعله لذا عرفه العلامة الحلي ــقدس سرهــ بأنه بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة[1] واحترز بقيد المشقة، عما لا مشقة فيه، كأكل المستلذات، والظاهر من كلامه أنه جعل الكلفة في متعلق التكليف، ولذا احترز عن مثل أكل المستلذات، و أما ان اريد من الكلفة هو جعل المكلف في قيد التكليف، فلا يلزم أن يكون في متعلقه مشقة، بل في مثل المذكور أيضاً يحدث الكلفة، بصيرورته مقيداً بفعله مع أنه في فسحة قبل التكليف بالنسبة الى ترك أكل المستلذات فافهم.

ثم ان التكليف من العناوين المنتزعة من صيغة الامر وما شابهها، اذا سيقت لاجل البعث والتحريك، لا للدواعي الاخر. قال المحقق الاصفهاني ــرحمه اللهــ: «ان الصيغة وماشابهها اذا سيقت لاجل البعث والتحريك، فينتزع منها عناوين مختلفة، كل منها باعتبار خاص، و لحاظ مخصوص، فالبعث بلحاظ أنه يوجهه بقوله نحو المقصود، والتحريك بلحاظ التسبيب بالصيغة مثلا الى الحركة نحو المراد، والايجاب بلحاظ اثبات المقصود عليه، والالزام بلحاظ جعله لازماً و قريناً

۱. الباب الحادى عشر.

أما الجاهل المقصر فى معرفة الاحكام و التكاليف فهو مسؤول عند الله تعالى ومعاقب على تقصيره، اذ يجب على كل انسان أن يتعلم مايحتاج اليه منالاحكام الشرعية(۲).

بحيث لا ينفك عنه، والتكليف بلحاظ احداث الكلفة و ايقاعه فيها، والحكم بلحاظ اتقان المطلوب، والطلب بلحاظ ارادته القلبية، او الكشف عنها حقيقة أوانشاء، و عنوان الامر بلحاظ كون البعث من العالى»[۲].

(۲) قال الشيخ الاعظم الانصارى ــقدس‌سره‌ــ: «أما وجوب اصل الفحص و حاصله عدم معذوريةالجاهل المقصر فىالتعلم فيدل عليه وجوه:

الاول؛ الاجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع فى الادلة.

الثانى؛ الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتى النفر للتفقه و سؤال أهل الذكر، والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم و تحصيل الفقه، و الذم على ترك السؤال.

الثالث؛ ما دل على مؤاخذة الجهال والذم بفعل المعاصى المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم، لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب. مثلقوله صلىالله عليه و آله ــ فيمن غسل مجدوراً[۳] أصابته جنابة فكز[۴] فمات ــ: «قتلوه قتلهم الله، الا سألوا؟ ألا يمموه؟» و قوله ــ لمن أطال الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء ــ: «ما كان أسوء حالك لومت على هذه

۲. نهايةالدراية: ج ۱ ص ۱۵۱.
۳. المجدور: من به الجدرى و هو مرض يسبب بثوراً حمراً بيض الرؤوس تنتشر فى البدن و تتقيح سريعاً و هو شديد العدوى أى الفساد و السراية.
۴. أى أصابه الكزاز و هوداء أو رعدة من شدة البرد.

الحالة» ثم أمره بالتوبة، و غسلها، وما ورد في تفسير قوله تعالى «فلله الحجة البالغة» من أنه يقال للعبد يوم القيمة: هل علمت؟ فان قال: نعم، قيل: فهلا عملت؟ و ان قال: لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل؟ ــ الى أن قال الشيخ الاعظم: الرابع: أن العقل لايعذر الجاهل القادر على الاستعلام ــ الى أن قال: كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالا، و مناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر. ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة و عدم معذوريته في تركه، مستندين في ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا الى أنه شك في المكلف به، هذا كله مع أن في الوجه الاول و هو الاجماع القطعي كفاية»[٥].

و حاصله أن الجاهل المقصر سواء علم بأصل التكليف، و شك في المكلف به، وجهل به، كما هوكذلك نوعاً ــ اذ المكلف اذا التفت الى أنه لم يخلق مهملا ولم يترك سدى، فضلا عن أن آمن بالاسلام و تدين به، علم اجمالا بتكاليف كثيرة فعلية ــ أولم يعلم بشيء، لم يكن معذوراً، فان عليه أن يفحص، ولا مجال للاخذ بالبراءة العقلية من قبح العقاب بلا بيان، فان البيان موجود، و انما هو لم يرجع اليه، و لذا لم تقبح مؤاخذة الجاهل المذكور في الصورتين بالادلة الاربعة المذكورة، التى أشار اليها الشيخ ــ قدس سره ــ و هذا كلام حسن، و ان كان في التمسك بالاجماع مع وجود الدليل العقلي والشرعي مناقشة، لانه من المحتمل أن يكون مستندهم

٥. فرائد الاصول: ص ٣٥١ـ٣٥٥.

و نعتقد أنه تعالى لابد أن يكلف عباده، و يسن لهم الشرايع، و ما فيه صلاحهم و خيرهم، ليدلهم على طرق‌الخير والسعادة الدائمة، و يرشدهم الى ما فيه الصلاح، و يزجرهم عما فيه الفساد و الضرر عليهم و سوء عاقبتهم، و ان علم أنهم لايطيعونه، لان ذلك لطف و رحمة بعباده، وهم يجهلون أكثر مصالحهم، وطرقها فى الدنيا والاخرة، و يجهلون الكثير مما يعود عليهم بالضرر و الخسران.

والله تعالى هو الرحمن‌الرحيم بنفس ذاته، و هو من كماله المطلق، الذى هو عين ذاته، و يستحيل أن ينفك عنه (٣).

هوالدليل العقلى، أو الشرعى، فلا يكشف عن‌شىء آخر.

ثم ان الظاهر من بعض الادلة المذكورة، سيما الادلة الدالة على مؤاخذة الجهال، أن السؤال و العقاب على ترك الواقع لاعلى ترك‌التعلم، ولذا قال‌فى‌الحديث: «هلا تعلمت حتى‌تعمل؟» و اليه‌أشار الشيخ ـقدس‌سرهـ حيث قال: «لكن الانصاف ظهور أدلة وجوب العلم فى كونه واجباً غيرياً، مضافاً الى ما عرفت من الاخبار فى الوجه الثالث، الظاهرة فى‌المؤاخذة على نفس‌المخالفة، انتهى»[٦].

و عليه فما ذهب اليه صاحب المدارك ومن تبعه، من أن العلم واجب نفسى، والعقاب على تركه من‌حيث هو لامن حيث‌افضائه الى‌المعصية، أعنى ترك‌الواجبات، و فعل المحرمات المجهولة تفصيلا مشكل، بل غير صحيح، فلا يعاقب‌من خالف الواقع الا عقوبة واحدة على مخالفة الواقع، و مما ذكر يظهر ما فى ظاهر عبارة المصنف هنا من أن العقاب على تقصير الجاهل المقصر فى ترك التعلم، لاعلى ترك الواقع، فتدبر جيداً.

(٣) أراد بذلك بيان معنى وجوب اللطف الذى هو

٦. فرائد الاصول: ص ٣٠٣.

الكبرى الكلية لتكليف العباد بما فيه الصلاح و غيره مما يكون مصداقاً للطف و الرحمة، و حاصله كما سيصرح به فيالفصل الثانى من الكتاب، أن معنى الوجوب فى ذلك هو كمعنى الوجوب في قولك انه واجب الوجود (أى اللزوم و استحالة الانفكاك) و ليس معناه أن احداً يأمره بذلك، فيجب عليه أن يطيعه ـ تعالى عن ذلك ـ فانه لا يناسب علو مقامه، و ذلك لان اللطف و هو الرحمانية و الرحيمية بالعباد، ناش عن كماله المطلق، الذى هو عين ذاته، ولا ينفك عنه، ولا حاجة الى وراء ذاته فى افاضة اللطف الى غيره، فاذا كان المحل قابلا و مستعداً لفيض الجود واللطف، فمقتضى كونه كمالا مطلقاً هو لزوم افاضة ذلك، اذ لابخل فى ساحة رحمته ولا نقص في جوده و كرمه، ولا جهل له بالمستحق، هذا، مع أن المحل قابل الاستفاضة، و بهذا الاعتبار نقول: ان اللطف واجب لا باعتبار انه محكوم بحكم أحد من خلقه.

و عليه فيؤول وجوب اللطف الى لزومه، واستحالة انفكاكه، كما صرح به المصنف هنا، و أما ما ذهب اليه العلامة الحلى ـقدس سرهـ من أنه لا نعنى بوجوبه عليه، حكم غيره عليه، بل وجوب صدوره منه نظراً الى حكمته، وقد بينا أن القبح عقلى لاسمعى[٧] فالظاهر أن المراد منه هو الحكم العقلى بوجوب الصدور منه، وهو بظاهره لايرفع اشكال بعض أهل السنة و غيرهم، من أنه لا يجب على الله تعالى شيء[٨]. اللهم الا أن يقال: ان المراد من الحكم العقلى هو ادراك ضرورة صدوره منه، و عليه فيرجع ما ذهب اليه العلامة، الى ما ذهب اليه الحكماء، كما

٧. كشف الفوائد: ص ٦٨.
٨. كما نسب اليهم المحقق الطوسى فى قواعد العقائد. راجع كشف الفوائد: ص ٦٨.

أشار اليه المصنف. قال المحقق اللاهيجى: «ان تشنيع المخالفين فى وجوب شىء على الله و استبعادهم، ناش عن قلة تدبرهم فى مراد القوم من وجوب شىء بحكم العقل عليه تعالى، فان مرادهم منه أن كل فعل من شأنه استحقاق مذمة فاعله لايفعله الله ولا يصدر منه تعالى، و هكذا كل فعل حسن لو أخل به غيره استحق المذمة فهو تعالى منزه عن الاخلال به، و أما منع تصور الذم بالنسبة اليه تعالى فهو مجرد تهويل، لان الذم مقابل المدح، والمدح مرادف أو مساو للحمد، و هو واقع فى حقه، فما لايعقل هو استحقاق الذم بالنسبة اليه تعالى لاتصور الذم»[9].

و يظهر مما ذكره المحقق اللاهيجى ـ قدس سره ـ فى تصوير وجوب شىء عليه تعالى، أن الحكم العقلى ليس بمعنى أمر العقل حتى يستبعد فى حقه تعالى، و يقال كيف يمكن أن يكون هو تعالى منقاداً لامر العقل مع أنه مخلوق من مخلوقاته، فلو انقاد لامر العقل و نهيه لزم حاكمية العقل المخلوق، على خالقه، بل معناه ادراك ضرورة صدوره عنه و كونه منزهاً عن الاخلال به، هذا.

ثم انه اجيب عن الاشكال أيضاً، بما حاصله أن المراد من العقل ليس هو عقل الانسان، بل عقله تعالى، فالله تعالى هو الذى عقل الكل، و عقله يحكم بذاك، فلا يلزم حاكمية العقل المخلوق عليه، و رده بعض المحققين بأن الجواب المذكور جواب يصلح لاقناع العامة، ولكن الاشكال فيه أن التعدد فى ذاته تعالى غير متصور، فليس فيه قوة باسم العقل، و قوة اخرى منقادة لحكم العقل، فالجواب يؤول فى الواقع الى تشبيهه تعالى

٩. گوهر مراد: ص ٢٤٨.

بخلقه فى نسبة العقل اليه، مضافاً الى أن شأن العقل هو درك المفاهيم، و المفاهيم من قبيل العلوم الحصولية، فلا تناسب علمه تعالى، فان علمه من قبيل العلم الحضورى، كما أن شأن العقل ليس هو الامر والنهى، فلا يتصور حاكمية عقله تعالى و آمريته[١٥].

وفى الجواب والرد كليهما نظر، أما الرد فبأن التعدد الاعتبارى يكفى فى تصوير الحاكم والمحكوم، كما أنه يكفى فى تصوير العالم والمعلوم، مع اتحادهما فى ذاته تعالى، و مما ذكر يظهر أنه لا تشبيه ولا تنظير فى صفاته بمخلوقاته بعد كون صفاته عين ذاته، والتعدد بالاعتبار، هذا. مضافاً الى أن حمل «عاقل»، كحمل «عالم» عليه تعالى فى الحاجة الى تجريده عما يشوبه من خصوصيات الممكنات، من الحاجة الى المبادى و المقدمات، ومن كونه كيفاً أوفعلا حادثاً للنفس وغيرهما من الامور التى تكون من خصوصية مصاديقهما فهو تعالى عالم بالعلم الحضورى و عاقل و مدرك بالعلم الحضورى.

و أما الجواب فبأن مرادهم من العقل هو مطلق العقل لاخصوص عقله تعالى، فاختصاص العقل به أجنبى عن مرادهم، هذا مضافاً الى ما اشير اليه من أن شأن العقل هو الدرك، لا الامر والنهى، و كيف كان فذاته الكامل لايقتضى الا النظام الاحسن، ومن المعلوم أن القبيح لايناسب ذاته الكامل، والمناسبة والسنخية من أحكام العلية، فيمتنع صدور القبيح أو ترك الحسن منه تعالى، من جهة اقتضاء ذاته و صفاته، لامن جهة تأثير العوامل الخارجية فيه تعالى، من حكم عقلى، أو عقلائى بوجوب صدور الحسن، وترك القبيح، مع أنه لاينفعل من شيء.

١٥. راجع مجموعة معارف قرآن: ج ١ خداشناسى ص ٢١٨ ـ ٢١٧.

و عليه فمقتضى كمال ذاته هو لزوم افاضة اللطف منه للعباد، و منه التكليف، اذ عدم التكليف اما من جهة الجهل أو من جهة النقص في الجود والكرم، أو من جهة العجز، أو من جهة البخل، أو من جهة عدم المحبة بالكمال والنظام الاحسن، و كل هذه مفقودة في ذاته تعالى، والا لزم الخلف في كونه صرفاً في العلم والكمال والقدرة وفي كونه عالماً بنفسه و بكماله و آثاره و محباً له، فلا عامل لترك التكليف، و فرض ترك التكليف حينئذ يستلزم ترجيح المرجوح و هو محال، لرجوعه الى ترجح من غير مرجح.

ثم لا يذهب عليك أن الطريق الذى سلكه المصنف في اثبات اللطف والرحمة، أولى مما سلكه أهل الكلام من أن كل مقرب الى الطاعة، و مبعد عن المعصية لطف، و هو واجب في حكمته، لان الاهمال به نقض للغرض، و هو قبيح كمن دعا غيره الى مجلس للطعام، و هو يعلم أنه مع كونه مكلفاً بالاجابة، و متمكناً من الامتثال، لايجيبه الا أن يستعمل معه نوعاً من التأدب، فالتأدب المذكور يقرب المكلف الى الامتثال ويبعده عن المخالفة، فاذا كان للداعي غرض صحيح في دعوته، يجب عليه استعمال التأدب المذكور، تحصيلا لغرضه، والا نقض غرضه الصحيح و هو قبيح عن الحكيم.

و انما قلنا طريق المصنف أولى من طريق أهل الكلام، لان محصل الطريق المختار، هو امتناع انفكاك اللطف و التكليف، لا وجوب صدور التكليف عليه تعالى، و من المعلوم أن تعبير امتناع انفكاك اللطف والتكليف أبعد عن الاشكال المذكور، من أنه محيط على كل شيء، فكيف يقع تحت حكم عقلي أو عقلائي، ويتأثر منه، و ان امكن الجواب عن الاشكال مع تعبير الوجوب

ولا يرفع هذا اللطف و هذه الرحمة ان يكون العباد متمردين على طاعته، غير منقادين الى أوامره و نواهيه (۴).

أيضاً، بما عرفت من أن المراد من الوجوب العقلى، هو ادراك الضرورة وامتناع التكليف أيضاً.

هذا مضافاً الى أن حاصل الطريق المختار، أن الانسان لايتمكن من معرفة مصالحه و مفاسده، و كيفية سلوكه نحو الكمال الا باللطف والتكليف، و هو أولى مما ذكره أهل الكلام، من أن الانسان يصير بالتكليف مقرباً الى المصالح و مبعداً عن المفاسد، اذ مقتضاه كما صرح به فى المثال المذكور، أن الانسان مع قطع النظر عن التكليف يكون متمكنا من السلوك نحو الكمال، وانما لايسلكه الا بالتكليف، مع أن المعلوم خلافه، اذ الانسان لايقدر بدون التكليف والارشاد الشرعى، من السلوك نحو الكمال، وكم من فرق بينهما.

(۴) لان الدلالة على طرق الخير والارشاد الى ما فيه الاصلاح، والزجر عما فيه الفساد والضرر، لطف و رحمة فى حق العباد، و يقتضيه ذاته الكامل، والتمرد و عدم الاطاعة من العباد، لايخرج الدلالة والارشاد عن كونها لطفاً و رحمة، هذا، مضافاً الى أن الدلالة و الارشاد، توجب اتمام الحجة عليهم بحيث لا يبقى لهم عذر فى المخالفة والتمرد.

لا يقال ان العقل يكفى لتمييز المصالح عن المفاسد، لانا نقول ليس كذلك، لمحدودية معرفة الانسان فى ما يحتاجه من الامور الدنيوية، فضلا عن المعنويات، والعوالم الاخرى كالبرزخ والقيامة، فالانسان فى معرفة جميع المصالح والمفاسد و طرق السعادة والشقاوة

يحتاج الى الدلالة والارشاد الشرعي ولا غنى له عنه.

و مما ذكر ينقدح أنه لا مجال أيضاً لدعوى كفاية الفطرة، فانها محتاجة الى الاثـارة والتنبيه بـواسطة الدلالة المذكورة و بدونها لا تكفي لذلك كمالا يخفى.

٦- عقيدتنا في القضاء و القدر

ذهب قوم، و هم المجبرة، الى أنه تعالى هوالفاعل لافعال المخلوقين فيكون قد أجبر الناس على فعل المعاصي، و هو معذلك يعذبهم عليها، و أجبرهم على فعل الطاعات و مع ذلك يثيبهم عليها، لانهم يقولون ان أفعالهم في الحقيقة أفعاله، وانما تنسب اليهم على سبيل التجوز، لانهم محلها، و مرجع ذلك الى انكار السببية الطبيعية بين الاشياء، و أنه تعالى هو السبب الحقيقي لا سبب سواه.

و قد أنكروا السببية الطبيعية بين الاشياء، اذ ظنوا أن ذلك هو مقتضي كونه تعالى هو الخالق الذي لا شريك له، و من يقول بهذه المقالة فقد نسب الظلم اليه، تعالى عن ذلك(١).

---

(١) و من المجبرة، الاشاعرةالذين ذهبوا الىانكار السببية و انحصار السبب في الله تعالى، و قالوا ان النار مثلا لا تحرق شيئاً، بل عادة الله جرت على احراق الثوب المماس بها، مثلا من دون مدخلية للنار في الاحراق.

و على هذا الاساس المزعوم ذهبوا الى أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى، من دون دخل للعباد، نعم يطلق على أفعال العباد عنوان المكسوب، لمقارنة مجردالارادة و عدمها معها، و هوالفارق عندهم بين الفعل الاختياري والاضطراري.

والذي أوجب هذا الزعم الفاسد فيهم، هو عدم درك معنى التوحيد الافعالي، وتخيلوا أنه لايمكن الجمع

بين التوحيد الافعالى و سببية الاشياء.

وفيه أولا: أن انكار السببية والعلية خلاف الوجدان، فانا نرى أنفسنا علة ايجادية بالنسبة الى التصورات والتفكرات الذهنية و نحوها من أفعال النفس، لان هذه الامور مترشحة عن النفس و متوقفة عليها من دون العكس وليس معنى السببية الا ذلك، والوجدان أدل دليل على ثبوت السببية والعلية فلا مجال لانكارها.

و ثانياً: أن التزاحم المشاهد بين الماديات مما يشهد على وجود رابطة العلية والتأثير والتأثر بالمعنى الاعم فيها، والا فلامجال لذلك، اذالمفروض أنه لاتأثير لها، وارادته تعالى لا تكون متزاحمة، لعدم التكثر في ذاته، والمفروض أنه لا دخل لغيره تعالى فى السببية، فالتزاحم ليس الا لتأثير الماديات بعضها فى بعض، و يؤيده التغييرات الحاصلة فى نفس العناصر، فانها تكشف عن كون المؤثرات تلك العناصر، و الا فلا وجه لهذه التغييرات والتحولات.

و ثالثاً: بأن النصوص الشرعية تدل على وجود الرابطة السببية، كقوله تعالى: «فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً * قالت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقياً * قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاماً زكياً ـ مريم: ١٩ـ١٧» حيث نسب التمثل و هكذا هبة الغلام الى الروح.

و كقوله عزوجل: «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ـ التوبة: ١۴» اذ أسند عذاب الكفار الى أيدى المؤمنين و غير ذلك من الايات، فلا وجه لانكار السببية، و أما توهم المنافاة بينها و بين التوحيد الافعالى فهو مندفع، بأن السببية المذكورة ليست مستقلة حتى تنافيه، بل هى السببية الطولية، و هى منتهية اليه تعالى فى عين

كونها حقيقية، نعم يختص بالله تعالى السببية الاستقلالية، و هو المراد من قولهم لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى.

وبالجملة فكما أن وجود المخلوقين لا ينافي مع التوحيد الذاتي، لان وجودهم منه تعالى وفي طول وجوده، كذلك تأثيرهم في الاشياء لا ينافي حصر المؤثر الاستقلالي فيه تعالى، كما يقتضيه التوحيد الافعالي، لان تأثيرهم باذنه تعالى و ينتهي اليه، ولذلك قال العلامة الطباطبائي ـقدس سرهـ انتساب الفعل الى الواجب تعالى بالايجاد لا ينافي انتسابه الى غيره من الوسائط، والانتساب طولي لا عرضي[11].

فالعبادهم المباشرون للافعال و كانت الافعال أفعالا اختيارية لهم، لقدرتهم على تركها وتمكنهم من خلافها، والافعال مستندة اليهم بالحقيقة، و معذلك لا يكونون مستقلين في الوجود والفاعلية، بل متقومون به تعالى، و ليس هذا الا لكونهم في طول وجود الرب المتعال، و منه ينقدح فساد ما استدلوا به على مختارهم، بأن التأثير مستند الى قدرة الله تعالى دون العباد، والا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنه تعالى قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء، لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه، و أما بطلان التالي فلانه لو أراد الله ايجاده و أراد العبد اعدامه، فان وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقيضين، وان وقع مراد أحدهما دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح[12].

۱۱. نهاية الحكمة: ص ۲۶۷.

۱۲. راجع شرح تجريد الاعتقاد: ص ۳۵۹ الطبعة الحديثة ـ كشف الفوائد: ص ۶۵ ـ قواعد المرام: ص ۱۵۹.

و ذلك لما عرفت من أن قدرة العبد فى‌طول قدرة الرب و باذنه و ارادته، ومن المعلوم أن ما يكون كالظل للشيء و طوراً له، لا يمكن أن يعارض ذا الظل، وعليه فلو أراد الله تعالى فعلا تكويناً لوقع ارادته ولو لم يرده العبد، لقوة قدرته و ارادته دون العكس، و لعل اليه يؤول ما أشار اليه المحقق الطوسى ــ قدس سره ــ فى‌متن تجريد الاعتقاد حيث قال: «و مع الاجتماع يقع مراده تعالى».

ان قلت: ربما يقع الفعل عن‌العبد على خلاف ارادته تعالى، ككفر الكفار و عصيان العصاة، مع أنه تعالى لا يريد الكفر والعصيان.

قلت: انه تعالى فى مثل ما ذكر لا يريد تكويناً الا ما اختاره العباد، فما وقع عن العباد لا يخرج عن ارادته و ان منعهم و زجرهم عنه تشريعاً، ففى نظائر ما ذكر لا يغلب ارادة الكفار والعصاة على ارادته تعالى، بل هو المريد لفعل العبد عن اختياره و ارادته لا جبراً وبدون الاختيار، كما نص عليه قوله عزوجل: «وما تشاؤن الا أن يشاء الله ــ الدهر: ۳۰».

اذ الاية المباركة فى عين كونها فى مقام اثبات المشيئة له تعالى، أثبت المشيئة للانسان أيضاً، و ليس هذا الا الطولية المذكورة، و يؤيدها ما روى عن رسول الله صلى‌الله عليه وآله «ان‌الله يقول يابن آدم بمشيئتى كنت أنت الذى تشاء لنفسك ما تشاء، و بارادتى كنت أنت الذى تريد لنفسك ما تريد»[۱۳].

فالقول بمعارضة ارادة العباد مع ارادة الله تعالى، لا يوافق الطولية، بل مناسب مع الارادة الاستقلالية، و

۱۳. بحارالانوار: ج ۵ ص ۹۴.

هى ممنوعة عندنا.

و رابعاً: ان دعوى الجبر وعدم الاختيار لايساعدها الوجدان، ضرورة أنا ندرك بالعلم الحضورى قدرتنا على ايجاد الافعال مع التمكن من الخلاف، نحن نقدر على التكلم مثلا و نتمكن من تركه، و هكذا، والوجدان أدل دليل على وجود الاختيار فينا، اذ لاخطأ فى العلم الحضورى.

لا يقال: ان الارادة ليست باختيارية، لانبعاثها عن الاميال الباطنية التى ليست تحت اختيارنا، بل تكون متأثرة عن العوامل الطبيعية الخارجية، فلا مجال لاختيارية الافعال، لانا نقول: ان هذه الاميال معدة لاعلة، فالارادة مستندة الى الاختيار، و يشهد لذلك امكان المخالفة للاميال المذكورة، كترك الاكل والشرب، لغرض الهى فى شهر رمضان، مع أن الاميال موجودة، و ليس ذلك الا لوجود الاختيار، هذا مضافاً الى أن حصول الترديد والشك عند بعض الاميال، بالنسبة الى الفعل أوالترك فى بعض الاوقات، بحيث يحتاج الترجيح الى التأمل والاختيار، شاهد آخر على أن الاميال ليست سالبة للاختيار.

و مما ذكر يظهر ما فى توهم أن المؤثر التام فى الارادة هو الوراثة، أو عوامل المحيط الاجتماعى، ولا مجال للاختيار، و ذلك لما عرفت من أن تلك الامور لا تزيد على الاعداد، ولا توجب أن تترتب عليها الارادة، ترتب المعلول على العلة، بل غايتها هو الاقتضاء، بل الارادة تحتاج الى ملاحظة الانسان، الشىء الذى تقتضيه العوامل المحيطية، أو الوراثة، و فائدتها و ضررها، ثم تزاحمهما مع ساير الاميال والموجبات، ثم الترجيح

بينها، فالارادة مترتبة على اختيار الانسان[١٤].

فالمؤثر فى الافعال ارادتنا باختيارنا، فمن أنكر الارادة والاختيار، أنكر ما يقتضيه الوجدان، قال أبوالهذيل: «حمار بشر أعقل من بشر»[١٥] و لعله لان الحمار عند رؤية الحفرة لا يدخل فيها، بل يمشى مع الاختيار، فكيف يكون الانسان فى أفعاله بلا اختيار؟.

وقد يتخيل الجبر بتوهم أن الجبر مقتضى علمه تعالى بالامور من الازل، و غاية تقريبه أن الله تعالى علم بكل شىء من الازل، فحيث لا تبديل ولا تغيير فى علمه الذاتى، فما تعلق العلم به فى الازل يقع فى الخارج، طبقاً لما علمه من دون اختيار، و الا فلا يكون علمه علماً، فمن كان فى علمه تعالى عاصياً لا يمكن أن يصير مطيعاً.

ولكن الجواب عنه واضح، حيث ان العلم الذاتى لا يسلب الاختيار عن المختار، فمن كان فى علمه عاصياً بالاختيار يصير كذلك بالاختيار، والا لزم أن يكون علمه جهلا وهو محال.

ثم انه يظهر من بعض كلمات المتكلمين من الاشاعرة، أن مجرد مقارنة الارادة فى أفعالنا مع الفعل الصادر عن الله تعالى، يكفى فى تسمية الفعل بالمكسوب، مع أنه كما ترى، اذ لا أثر للارادة على المفروض فى الفعل، ولذا قال فى قواعد المرام: «فأما حديث الكسب فهو اسم بلا مسمى»[١٦].

و خامساً: ان التوالى الفاسدة لهذا القول كثيرة، منها امتناع التكليف، لان الناس غير قادرين، والتكليف

١٤. راجع اصول فلسفه: ج ٣ ص ١٧٣ ـ ١٥٤، و آموزش عقائد: ج ١ ص ١٧٥.
١٥. اللوامع الالهية: ص ٣٥.
١٦. قواعد المرام: ص ١١٠.

بما لا يطاق قبيح، و منها لغوية ارسال الرسل والانبياء، لان اتباعهم ليس تحت قدرتهم، و منها عدم الفائدة في الوعد والوعيد، لان المفروض عدم دخالة الناس في الافعال، و منها أنه لا معنى للمدح والذم بالنسبة الى أفعال العباد، لعدم دخالتهم فيها أصلا.

كما حكى عن مولينا أميرالمؤمنين عليه‌السلام أنه قال في الجواب عن السؤال عن الجبر: «لو كان كذلك، لبطل الثواب والعقاب، والامر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعد والوعيد، ولم تكن على مسيء لائمة، ولا لمحسن محمدة ـ الحديث»[١٧].

وقد روى عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام أنه سأل عنه أبوحنيفة عن أفعال العباد ممن هي؟ فقال: ان أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة منازل، اما أن تكون من الله تعالى خاصة، أو منه ومن العبد على وجه الاشتراك فيها، أو من العبد خاصة، فلو كانت من الله تعالى خاصة، لكان أولى بالحمد على حسنها، والذم على قبحها، ولم يتعلق بغيره حمد ولا لوم فيها، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معا فيها، والذم عليهما جميعاً فيها، (لان المفروض أنهما مستقلان فيها) و اذا بطل هذان الوجهان، ثبت أنها من الخلق، فان عاقبهم الله تعالى على جنايتهم بها فله ذلك، و ان عفا عنهم فهو أهل التقوى و أهل المغفرة»[١٨]. و ظاهره أن مباشرة الافعال من الانسان وهو لايمكن الا بالاختيار، و هو المصحح للعقاب والعفو كما لا يخفى.

هذا كله مضافاً الى أن الفكر الجبري يؤدي الى

١٧. بحارالانوار: ج ٥ ص ١٣.
١٨. كتاب تصحيح الاعتقاد: ص ١٣.

و ذهب قوم آخرون و هم «المفوضة» الى أنه تعالى فوض الافعال الى المخلوقين و رفع قدرته و قضاءه و تقديره عنها، باعتبار أن نسبة الافعال اليه تعالى تستلزم نسبة النقص اليه و ان للموجودات اسبابها الخاصة و ان انتهت كلها الى مسبب الاسباب والسبب الاول و هوالله تعالى.

و من يقول بهذه المقالة فقد اخرج الله تعالى من سلطانه و أشرك غيره معه في الخلق (۲).

رفض المسؤولية كلها، لانه لا يرى لنفسه تأثيراً في شيء من الاشياء فلذا ينظلم، ولا يسعى في التخلق بالاخلاق الحسنة، واصلاح الاجتماع، و دفع الظلم والجور و لعله لذلك كان ترويج عقيدة الجبر من أهداف الحكومات الظالمة، لان الناس اذا كان ذلك اعتقادهم خضعوا لسلطةالظلمة ولميروهم مقصرين فيما يفعلون.

وقد اشتهر هذه الجملة فيالالسنة من أن الجبر والتشبيه امويان والعدل والتوحيد علويان.

هذا بخلاف الانسان المعتقد بالاختيار، فانه يرى نفسه مسؤولا في الامور، ولذلكالاعتقاد يسعى ويجاهد مع كل ظالم ويصل الى مايصل منالحرية والعزةوالمجد والسعادة[۱۹].

و قد قال الله تبارك و تعالى: «و أن ليس للانسان الا ما سعى * و أن سعيه سوف يرى * ثم يجزيه الجزاء الاوفى ــ النجم: ۴۰ــ۳۹».

(۲) و من المفوضة أكثر المعتزلة وهم ذهبوا الى أن الفعل مفوض الينا، ولا مدخلية فيه لارادته و اذنه تعالى، والذى أوجب هذه المزعمة الفاسدة هو الاحتراز

۱۹. کتاب انسان و سرنوشت.

عن نسبة المعاصى والكفر والقبائح اليه تعالى، حيث زعموا أنه لولم نقل بالتفويض، لزم استناد القبائح اليه تعالى، و هو لا يناسب مع جلاله. هذا مضافاً الى أنه لولم يكن العبد مستقلا فى فعله لما صح مدحه و ذمه، على ان المستفاد من الايات الكثيرة هو استناد أفعال العباد اليهم دونه كقوله تعالى: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ـ البقرة: ٧٨»، وقوله تعالى: «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ـ الرعد: ١١»، وقوله تعالى: «و قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسوله ـ التوبة: ١٠٥» الى غير ذلك من الايات.

و فيه، اولا: ان لازم ما ذكر أن الانسان لا يحتاج فى مقام الفاعلية اليه تعالى، بل هو مستقل فى ذلك، و هو ينافي التوحيد الافعالى و انحصار المؤثرية الاستقلالية فيه تعالى.

و ثانياً: ان الفعل والفاعل و كل شأن من شؤونه من الممكنات، والممكن مالم يجب لم يوجد، فان استند الفعل الى الواجب المتعال ولو بوساطة المختارين فى الافعال، صار واجباً بالغير و وجد، والا فلا يمكن وجوده و ان استند الى جميع الممكنات.

و ثالثاً: ان قبح استناد القبايح إليه تعالى، فيما اذا لم يكن واسطة فى البين، و أما مع وساطة المختارين والقادرين، فلا مانع منه ولا قبح فيه، لان معناه حينئذ هو أن الله تعالى خلق العباد قادرين و مختارين لان يختاروا ما يشاؤون و يصلوا الى الكمال الاختيارى، والخلق المذكور عين لطف وحكمة، لان التكامل الاختيارى الذى هو من أفضل أنواع الكمالات، لا يحصل بدون اختيار العباد فيما يشاؤون. فما هو القبيح من الاستناد بدون وساطة المختارين لا وقوع له، وما وقع لا قبح فيه،

و عليه يحمل ما ورد عن أبى الحسن الثالث عليه السلام من أنه سئل عن أفعال العباد أهى مخلوقة لله تعالى، فقال: «لو كان خالقاً لها (أى بدون وساطة المختارين والقادرين) لما تبرأ منها، وقد قال سبحانه: «ان الله برىء من المشركين» ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم و انما تبرء من شركهم و قبائحهم»[٢٥].

و رابعاً: ان المدح والذم يصحان فيما اذا كان الفعل صادراً بالقدرة والاختيار، للتمكن من الخلاف، ولا يشترط فيهما الاستقلال، اذ ملاك المدح والذم هو القدرة والاختيار فى الفعل والترك، و هو موجود فى أفعالنا، ولذا يكتفى فى المحاكم القضائية عند العقلاء بذلك للمجازاة والمثوبات.

و خامساً: ان التفويض لا تساعده الايات الدالة على أنه ما من شىء الا و يكون بارادته و اذنه و قدرته، كقوله تعالى: «وما تشاؤن الا أن يشاء الله رب العالمين ـ التكوير: ٢٩»، و قوله عزوجل: «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ـ الانعام: ٣۵»، و قوله تعالى: «وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله ـ يونس: ١٠٠».

و هذه الايات و نحوها صريحة في أن التفويض لا واقع له، بل كل الافعال سواء كانت قلبية أو خارجية، غير خارجة عن دائرة قدرته و مشيئته و ارادته و اذنه، و مقتضى الجمع بين هذه الايات وما تمسك به المفوضة من الايات، هو أن المراد من استناد الافعال الى العباد ليس هو التفويض، بل يكفى فى الاستناد كون مباشرة الافعال باختيارهم و قدرتهم و تمكنهم من الخلاف، وان كان قدرتهم تحت قدرته و اذنه و مشيئته تعالى،

٢٥. بحارالانوار: ج ۵ ص ٢٠.

فالمباشرة منهم بالاختيار لا يستلزم التفويض فلاتغفل.

هذا مضافاً الى نفى التفويض فى الاخبار الكثيرة.

منها: ما روى عن الصادق عليه‌السلام قال: «الناس فى القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أن الله عزوجل أجبر الناس على المعاصى، فهذا قد ظلم الله عزوجل فى حكمه و هو كافر، و رجل يزعم أن الامر مفوض اليهم، فهذا وهن الله فى سلطانه فهو كافر، و رجل يقول ان الله‌عزوجل كلف العباد مايطيقون، ولم يكلفهم مالا يطيقون، فاذا أحسن حمد الله واذا أساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ»[21].

و منها: ما روى عن الوشاء عن أبى الحسن‌الرضا عليه‌السلام، قال: «سألته فقلت: الله فوض الامر الى العباد؟ قال: الله أعز من ذلك، قلت: فأجبرهم على المعاصى؟ فقال: الله أعدل و أحكم من ذلك»[22].

لا يقال: ان القبائح لو كانت مستندة اليه تعالى‌لما حكم سبحانه بحسن جميع ما خلق، مع أنه قال عزوجل «الذى أحسن كل شىء خلقه»، لانا نقول: نعم، هذا لو كان الاستناد من دون وساطة الاختيار للعباد و أما مع الوساطة المذكورة فلا قبح فيه، بل هو حسن، لان‌مرجعه الى خلقة العباد مختارين و قادرين و غير مجبورين فى الافعال، بحيث يتمكنون من الاطاعة و العصيان، حتى يصلوا الى اختيار الكمال مع وجود المزاحمات، و هو أفضل أنواع الكمالات، فخلقة الاختيار فى الانسان ــ ولو اختار بعض الناس الكفر والعصيان بسوء اختيارهم ــ خلقة‌حسنة، بملاحظة أن الكمال‌الاختيارى،

۲۱. بحارالانوار: ج ۵ ص ۱۰.
۲۲. بحارالانوار: ج ۵ ص ۱۶.

المتقوم بالمزاحمات الداخلية والخارجية لايمكن وجوده الا بخلقة الاختيار فى العباد، و المفروض أن الكمال المذكور من أحسن الامور فى النظام، فمراعاته حسنة والاخلال به لا يساعده الحكمة واللطف كما لا يخفى.

ثم ان الظاهر من عبارة الشيخ المفيد ـ قدس سره ـ أن التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق فى الافعال، والاباحة لهم ما شاؤوا من الاعمال و نسبه الى بعض الزنادقة واصحاب الاباحات[٢٣].

و أنت خبير بأن المعروف من التفويض، هو ما نسب الى أكثر المعتزلة، و هو المبحوث عنه فى المقام، لانه ينافى التوحيد الافعالى، و أما ما نسبه الى بعض الزنادقة، فهو لا يناسب المقام، بل ينافى لزوم التكليف وعدم جواز اهمال الناس، وقد مر فى البحث عن التكليف أنا نعتقد أنه تعالى لابد أن يكلف عباده و يسن لهم الشرايع وما فيه صلاحهم و خيرهم فراجع.

ثم ينقدح مما ذكرنا فى نفى الجبر والتفويض، و استناد الافعال اليه تعالى بوساطة المباشرين، ما فى عبارة شيخنا الصدوق ـ رحمه الله ـ حيث قال على المحكى: «أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، و معنى ذلك أنه لم يزل عالماً بمقاديرها. انتهى»[٢٤].

و ذلك لان لازم كلامه أن الافعال بحسب التكوين مفوضة الى العباد، و ليس هذا الا قول المفوضة. هذا مضافاً الى ما أورد عليه الشيخ المفيد ـ قدس سرهما ـ من أنه ليس يعرف فى لغة العرب أن العلم بالشىء هو خلق له، فخلق تقدير لا معنى له[٢٥].

٢٣. تصحيح الاعتقاد: ص ١٤.
٢٤. تصحيح الاعتقاد: ص ١١.
٢٥. تصحيح الاعتقاد: ص ١٢.

و اعتقادنا فی ذلك تبع لما جاء عن ائمتنا الاطهار عليهم‌السلام من الامر بين الامرين والطريق الوسط بين القولين الذى كان يعجز عن فهمه امثال اولئك المجادلين من اهل الكلام ففرط منهم قوم و افرط آخرون ولم يكتشفه العلم والفلسفة الا بعد عدة قرون(٣) و ليس من الغريب ممن لم يطلع على حكمة الائمة عليهم‌السلام واقوالهم ان يحسب ان هذا القول و هو الامر بين الامرين من مكتشفات بعض فلاسفة الغرب المتأخرين، و قد سبقه اليه ائمتنا قبل عشرة قرون.

ثم لا يخفى عليك ما فی ظاهر التجريد و شرحه، حيث قال فی‌التجريد: «والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل، لزم المحال»، و قال العلامة ـقدس سره ـ فی شرحه: «فنقول للاشعرى: ما تعنى بقولك انه تعالى قضى أعمال العباد و قدرها؟ ان أردت به الخلق فقدبينا بطلانه و أن الافعال مستندة الينا»[٢٦].

لما عرفت من أن انتهاء خلق الافعال اليه تعالى بواسطة خلق القدرة واختيار العباد لا مانع منه، بل هو مقتضى التوحيد الافعالى، و يمكن ارادتهما نفى الخلق بدون وساطة القدرة والاختيار، كما يقتضيه خطاب الشارح‌للاشعرى، وبالجملة؛ ان‌النظام السببى‌والمسببى فی‌العالم مستند اليه تعالى، ومن جملته الافعال المسببة عن العباد باختيارهم، فكما لا معنى للتفويض فی ساير الاسباب‌لحاجتها اليه تعالى فی‌الوجود والبقاء والتأثير، كذلك لا معنى له فی سببية الانسان للاعمال مع كونه ممكناً من الممكنات.

(٣) قال الاستاذ الشهيد المطهرى ـقدس سره ـ ما حاصله: «ان هذا النظر ـ أى الامر بين الامرين ـ

٢٦. شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣١٦ ـ ٣١٥، الطبعة الحديثة فی قم المشرفة.

ابتدء به من ناحية أئمةالدين عليهم‌السلام، ثم‌بعدمضى مدة من الزمن نظر حوله و تأمل فيه الحكماء الالهيون حق التأمل، فرأوه مطابقاً للموازين الدقيقة العقلية المنطقية»[٢٧].

و قال فى موضع آخر ما حاصله: «ان الذى يوجب كثرة الاعجاب للمحقق العارف بمسائل التوحيد، هو المنطق الخاص الذى يسلكه القرآن و السنة المروية عن رسول الله والائمة الاطهار صلوات الله‌عليهم، حول مسائل التوحيد، اذ هذا المنطق الخاص لم‌يطابق‌المنطق الرائج فى ذلك العصر، بل لم يطابق مع منطق القرون والعصور العديدة التى كانت بعد ذلك العصر، و صار علم الكلام والمنطق والفلسفة رائجاً فيها، لان هذا المنطق الخاص كان فوق مستوى المسائل الكلامية والعقلية الرائجة فيها.

و من جملة هذه المسائل مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار، و هذا يدل على أن القرآن الكريم كتاب وحى نزل من الله تعالى على رسوله، و أن من خوطب به ادرك كمال الادراك ما خوطب به، و شهده فى مستوى اخر، و يدل عليه أن أهل‌البيت عليهم‌السلام كانوا يعرفون القرآن بنحو آخر غير ما جرت به العادة، و لذا بينوا الحقايق بأتقن بيان و أحسن اسلوب و أرشدوا الناس الى الحقائق الالهية عند تحير الاخرين»[٢٨].

٢٧. اصول فلسفه: ج ٣ ص ١٦٩.
٢٨. انسان و سرنوشت: ص ١٥٢.

فقد قال امامنا الصادق عليه‌السلام لبيان الطريق الوسط كلمته المشهورة «لاجبر و لا تفويض ولكن امر بين الامرين».(۴)

---

(۴) ولا بأس بذكر بعض الاخبار الواردة تتميما للفائدة.

منها ما رواه الصدوق ـ عليه الرحمة ـ عن أبى الحسن الرضا عليه‌السلام أنه ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أعطيكم فى هذا أصلا لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد الا كسرتموه؟ قلنا: ان رأيت ذلك، فقال: ان الله عزوجل لم يطع باكراه، ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد فى ملكه. هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه، فان ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادا ولا منها مانعا و ان ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و ان لم يحل و فعلوه فليس هو الذى أدخلهم فيه، ثم قال عليه‌السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه»[٢٩]

ولا يخفى عليك ان قوله «هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه» يدل على أن قدرة المخلوقين و تمكنهم من الفعل أوالترك تحت قدرته و ملكه تعالى، وليس ذلك الا الملكية الطولية.

و منها ما رواه الطبرسى ـ عليه الرحمة ـ عن أبى حمزة الثمالى، أنه قال: قال أبوجعفر عليه‌السلام للحسن البصرى: «اياك أن تقول بالتفويض، فان الله عزوجل لم يفوض الامر الى خلقه وهناً منه وضعفاً و لا أجبرهم على معاصيه ظلما ـ الحديث»[٣٠].

و منها ماروواه الطبرسى ـ عليه الرحمة ـ أيضاً

٢٩. بحارالانوار ج ۵ ص ۱۶، نقلا عن التوحيد و عيون الاخبار.
٣٠. بحارالانوار ج ۵ ص ۱۷، نقلا عن الاحتجاج.

عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديق أباعبدالله عليه‌السلام، فقال: أخبرنى عن الله عزوجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين و كان على ذلك قادرا؟

قال عليه‌السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب، لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله و قطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون و يعصون و يستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم اياه العقاب، قال: فالعمل الصالح من العبد هو فعله والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال: العمل الصالح، العبد يفعله والله به أمره، والعمل الشر العبد يفعله والله عنه نهاه.

قال: أليس فعله بالالة التى ركبها فيه؟ قال: نعم، ولكن بالالة التى عمل بها الخير قدر بها على الشر الذى نهاه عنه.

قال: فالى العبد من الامر شيء؟ قال: ما نهاه الله عن شيء الا وقد علم أنه يطيق تركه، ولا أمره بشيء الا وقد علم أنه يستطيع فعله، لانه ليس من صفته الجور والعبث والظلم و تكليف العباد مالا يطيقون ـ الحديث»[٣١].

و منها ما رواه فى البحار عن أميرالمؤمنين عليه‌السلام، حين سأله عباية الاسدى عن الاستطاعة أنه قال عليه‌السلام فى جوابه: «تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت الاسدى، فقال له: قل يا عباية، قال: و ما

٣١. بحارالانوار ج ٥ ص ١٨ نقلا عن الاحتجاج و لعل كلمة واو سقطت قبل قوله لم تكن جنة ولانار.

اقول؟ قال: ان قلت تملکها مع الله قتلتك، و ان قلت تملکها من دون الله قتلتك، قال: وما أقول یا امیر المؤمنین؟ قال: تقول: تملکها بالله الذی یملکها من دونك، فان ملککها کان ذلك من عطائه، و ان سلبکها کان ذلك من بلائه، و هو المالك لما ملکك، والمالك لما علیه أقدرك، أما سمعت الناس یسألون الحول والقوة حیث یقولون: لا حول ولا قوة الا بالله؟ فقال الرجل: وما تأویلها یا أمیرالمؤمنین؟ قال: لا حول لنا عن معاصی الله الا بعصمة الله، ولا قوة لنا علی طاعة الله الابعون الله، قال: فوثب الرجل و قبل یدیه و رجلیه»[۳۲].

و منها ما رواه فی الاحتجاج عن موسی بن جعفر علیهماالسلام، قال: «ان الله خلق الخلق فعلم ما هم الیه صائرون، فأمرهم و نهاهم فما أمرهم به من شیء فقد جعل لهم السبیل الی الاخذ به وما نهاهم عنه من شیء، فقد جعل لهم السبیل الی ترکه، ولا یکونون آخذین ولا تارکین الا باذنه، وما جبرالله أحداً من خلقه علی معصیته، بل اختبرهم بالبلوی، کما قال تعالی: لیبلوکم أیکم أحسن عملا»[۳۳].

و منها ما رواه فی الخصال و غیره عن الحسین بن علی علیهما السلام، قال: «سمعت أبی علی بن أبی طالب علیه السلام یقول: الاعمال علی ثلاثة احوال؛ فرائض و فضائل و معاصی، فاما الفرائض فبأمر الله تعالی و برضی الله و بقضائه و تقدیره و مشیته و علمه، وأما الفضائل فلیست بأمرالله (أی الامر الوجوبی) ولکن برضی الله و بقضاء الله و بقدر الله و بمشیة الله و

۳۲. بحارالانوار ج ۵ ص ۲۴.
۳۳. بحارالانوار ج ۵ ص ۲۶.

بعلم الله، وأما المعاصي فليست بأمر الله ولكن بقضاء الله و بقدر الله و بمشيةالله و بعلمه ثم يعاقب عليها»[۳۴] و دلالته على أن كل شيء حتى المعاصي تحت قضائه و قدره و مشيته واضحة.

و منها ما رواه في التوحيد عن حمزةبن حمران قال: «سألت أباعبدالله عليه‌السلام عن الاستطاعة، فلم يجبني، فدخلت عليه دخلة اخرى فقلت: أصلحك الله، انه قد وقع في قلبي منها شيء لا يخرجه الا شيء أسمعه منك، قال: فانه لا يضرك ما كان في قلبك، قلت: أصلحك الله، فاني أقول: ان الله تعالى لم يكلف العباد الا ما يستطيعون و الا ما يطيقون، فانهم لا يصنعون شيئاً من ذلك الا بارادة الله و مشيته و قضائه و قدره، قال: هذا دين الله الذي أنا عليه و آبائي ــ الحديث»[۳۵] حمله الصدوق ــ رحمه‌الله ــ على أن مشية الله وارادته في‌الطاعات، الامر بها، وفي المعاصي النهي عنها و المنع منها بالزجر والتحذير، ولكنه بلا موجب.

و منها ما رواه في التوحيد عن أميرالمؤمنين عليه‌السلام أنه مر بجماعة بالكوفة وهم‌يختصمون بالقدر (في‌القدر) فقال لمتكلمهم: «أبالله تستطيع، أم مع‌الله، أم من دون الله تستطيع؟ فلم يدر ما يرد عليه، فقال أميرالمؤمنين عليه‌السلام: ان زعمت أنك بالله تستطيع فليس اليك من الامر شيء، و ان زعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، و ان زعمت أنك من دون‌الله تستطيع، فقد ادعيت الربوبية من دون الله تعالى. فقال: يا أميرالمؤمنين، لا، بل بالله

۳۴. بحارالانوار ج ۵ ص ۲۹، نقلا عن التوحيد و الخصال و عيون الاخبار.
۳۵. بحارالانوار ج ۵ ص ۳۶.

أستطیع، فقال: أما انك لو قلت غیر هذا لضربت عنقك»[۳۶] ولا یخفی علیك أن قوله «ان زعمت أنك بالله تستطیع ـ الخ» بیان صورة الجبر جمعا بینه و بین قوله فی الذیل.

و منها ما رواه فی الخصال عن أبی الحسن الاول علیه‌السلام قال: «لا یكون شیء فی‌السموات والارض الا بسبعة بقضاء و قدر و ارادة و مشیة و كتاب و أجل و اذن، فمن قال غیر هذا فقد كذب علی الله أو رد علی الله عزوجل»[۳۷].

و منها ما رواه فی التوحید «جاء رجل الی أمیر‌ـ المؤمنین علیه‌السلام، فقال یا أمیرالمؤمنین، أخبرنی عن القدر، فقال: بحر عمیق فلا تلجه، فقال: یا أمیر‌ـ المؤمنین، أخبرنی عن القدر، قال: طریق مظلم فلا تسلكه، قال: یا أمیرالمؤمنین، أخبرنی عن القدر، قال: سرالله فلا تتكلفه، قال: یا أمیرالمؤمنین، أخبرنی عن القدر، قال: فقال أمیرالمؤمنین علیه‌السلام: أما اذا أبیت فانی سائلك، أخبرنی أكانت رحمةالله للعباد قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمةالله؟ قال: فقال له الرجل: بل كانت رحمةالله للعباد قبل أعمال العباد. فقال أمیرالمؤمنین علیه‌السلام: قوموا فسلموا علی أخیكم، فقد أسلم وقد كان كافراً. قال: و انطلق الرجل غیر بعید، ثم انصرف الیه، فقال له: یا أمیر ـ المؤمنین، أبالمشیة الاولی نقوم و نقعد و نقبض‌و نبسط؟ فقال له أمیرالمؤمنین علیه‌السلام: و انك‌لبعید فی‌المشیة، أما انی سائلك عن ثلاث لا یجعل الله لك

۳۶. بحارالانوار ج ۵ ص ۳۹.
۳۷. بحارالانوار ج ۵ ص ۸۸.

فی شیء منها مخرجاً.

أخبرنی أخلق الله العباد كما شاء أو كما شاؤوا؟ فقال: كما شاء، قال: فخلق الله العباد لما شاء أو لما شاؤوا؟ فقال: لما شاء، قال: يأتونه يوم‌القيامة كماشاء أو كما شاؤوا؟ قال: يأتونه كما شاء، قال: قم فليس اليك من المشية شیء»[۳۸].

قال العلامة الطباطبائی ـقدس سرهـ فی ضمن ما قاله فی توضيح الرواية: «والاشياء انما ترتبط به تعالی من جهة صفاته الفعلية التی بها ينعم عليها و يقيم صلبها و يدبر أمرها كالرحمة والرزق والهداية والاحياء والحفظ والخلق و غيرها وما يقابلها، فلله سبحانه من جهة صفات فعله دخل فی‌كل شیء مخلوق وما يتعلق به من أثر و فعل، اذ لا معنی لاثبات صفة فيه تعالی متعلقة بالاشياء و هی لا تتعلق بها، و لذلك فانه عليه‌السلام سأل الرجل عن تقدم صفة الرحمة علی الاعمال، ولا معنی لتقدمها مع عدم ارتباطها بها و تأثيرها فيها، فقد نظم‌الله الوجود بحيث تجری فيه الرحمة والهداية و المثوبة والمغفرة و كذا ما يقابلها، ولا يوجب ذلك بطلان الاختيار فی الافعال، فان تحقق الاختيار نفسه مقدمة من مقدمات تحقق الامر المقدر، اذ لولا الاختيار لم يتحقق طاعة ولا معصية، فلم يتحقق ثواب ولاعقاب ولا أمر ولا نهی، ولا بعث ولا تبليغ، و من هنا يظهر وجه تمسك الامام عليه‌السلام بسبق صفة الرحمة علی العمل، ثم بيانه عليه‌السلام أن لله مشية فی كل شیء و أنها لا تلغو ولا تغلبه مشية العبد، فالفعل لا يخطیء مشيته تعالی، ولا يوجب ذلك بطلان تأثير مشية

۳۸. بحارالانوار ج ۵ ص ۱۱۱.

العبد، فان مشية العبد احدى مقدمات تحقق ما تعلقت به مشيته تعالى، فان شاء الفعل الذى يوجد بمشيةالعبد فلابد لمشية العبد من التحقق والتأثير، فافهم ذلك، و هذه الرواية الشريفة على ارتفاع مكانتهـا و لطـف مضمونها يتضح به جميع ما ورد فى الباب من مختلف الروايات وكذا الايات المختلفة من غير حاجة الى أخذ بعض و تأويل بعض آخر»[۳۹].

و منها ما رواه فى المحاسن عن حمران، عن أبى عبدالله عليه‌السلام قال: «كنت أنا والطيار جالسين فجاء أبوبصير فأفرجنا له، فجلس بينى و بين الطيار، فقال: فى أى شىء أنتـم؟ فقلنا: كنـا فـى الارادة والمشية والمحبة. فقال أبوبصير: قلت لابى عبدالله‌عليه‌السلام: شاء لهم الكفر و أراده؟ فقال: نعم، قلت: فأحب ذلك و رضيه؟ فقال: لا، قلت: شاء و أراد مالم يحب ولم يرض؟ قال: هكذا خرج الينا (اخرج الينا، فى المصدر)»[۴۰].

و تقريب الرواية بأن يقال: ان ارادته تعالى‌اصالة تعلقت نحو امكان التكامل الاختيارى للانسان، و كل ما يلزم فى هذا الطريق أعده تعالى من المعد الخارجـى والداخلى، فلذا أرسل رسله بالهدى لارشادهم وجهز الناس بالعقل والاختيار، فالله تعالى خلق الناس علـى نحو يمكن لهم أن يصلحوا و يتكاملوا، و أراده و رضى به، ولكن مقتضى جعل المشية والاختيار فى‌الناس لان يتمكنوا من التكامل الاختيارى، هو امكان جهة المخالف أيضاً، فالتنزل والسقوط والعصيان والكفر ناش مـن سوء اختيارهم ولازم كونهم مختارين، والا فلا يحصـل

۳۹. راجع تعليقة ص ۱۱۱ من ج ۵ من بحارالانوار.
۴۰. بحارالانوار ج ۵ ص ۱۲۱.

التكامل الاختيارى، فالكفر أو العصيان الناشى من سوء اختيارهم أيضاً مراد تبعاً للهتعالى، لانه‌تعالى جعلهم مختارين، وان‌لم‌يرض به‌لهم، بل‌المرضى‌هو أن‌يستفيدوا من‌الاختيار ويسلكوا مسلك الكمال والصلاح، فلا يخرج شيء فى التكوين، عن ارادته و مشيته، غايته ان بعض الامور مراد أصالة و بعضها مراد تبعاً، و هذا التفصيل المستفاد من الرواية يصلح للجواب عن قبح استناد القبائح كالكفر والعصيان أوالشرور اليه ولو بواسطة الانسان المختار فافهم واغتنم.

و يقرب منه ما رواه العياشي عن أبى‌عبدالله عليه‌السلام قال: «من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيته، فقد أخرج الله من‌سلطانه، ومن‌زعم أن‌المعاصى عملت بغير قوة الله، فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله الله النار»[٤١].

وبالجملة هذه عمدة الاخبار الواردة فى حقيقة الامر بين الامرين، و معناها بعد حمل بعضها على‌بعض واضح، و كلها متفقة على أنه لا جبر بحيث لا يكون للعباد قدرة و اختيار، وعلى أنه لا تفويض بحيث خرج عمل العاملين عن سلطانه، بل خلق الناس مع القدرة والاختيار، فالخلق يستطيعون من الطاعات والمعاصى بالقدرة‌والاختيار المفاضة من‌ناحيته‌تعالى لان‌يستفيدوا منها للاستكمال الاختيارى، و هو الذى ذهب‌اليه‌المصنف كما سيأتى توضيحه ان‌شاء الله تعالى، فلا يكون شيء فى عالم التكوين خارجاً عن ارادته تعالى، و انما الفرق فى‌الارادة الاصلية والتبعية، فان ما يكون فى صراط

٤١. بحارالانوار ج ٥ ص ١٢٧.

ما اجل هذا المغزى و ما ادق معناه و خلاصته ان افعالنا من جهة هى افعالنا حقيقة، و نحن أسبابها الطبيعية و هى تحت قدرتنا و اختيارنا، و من جهة اخرى هى مقدورة لله تعالى وداخلة فى سلطانه، لانه هو مفيض الوجود و معطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا فى عقابنا على المعاصى، لان لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، و لم يفوض الينا خلق أفعالنا حتى يكون قد اخرجها عن سلطانه بل له الخلق والحكم والامر و هو قادر على كل شىء و محيط بالعباد.(٥)

الكمال مراد أصالة، وما لا يكون كذلك، ولكن كان من لوازم الاختيار والتكامل الاختيارى مراد تبعاً، فالمشية الاستقلالية منحصرة فيه تعالى و جميع الارادات والمشيات منتهية الى مشيته و كانت فى طول مشيته.

و مما ذكر يظهر أنه لا معارضة بين الاخبار، كما لا معارضة بين الايات بعد الوقوف على حقيقة المراد كما لايخفى.

(٥) ولا يخفى عليك أن المحصل من الادلة النقلية والعقلية، هو نفى الجبر، لوجدان القدرة والاختيار، والوجدان أدل دليل، لانه علم حضورى بالشىء، ولاخطأ فى العلم الحضورى.

كما ان المحصل من الادلة هو نفى التفويض، لان الممكن كما لايقتضى الوجود فى حدوثه و بقائه، كذلك لا يقتضى الوجود فى فاعليته، والا لزم الانقلاب فى ذات الممكن، و هو خلف، فلا يتصور الاستقلال فى الممكن، لا فى أصل وجوده ولا فى صفاته ولا فى بقائه ولا فى فاعليته.

فملكيته تعالى لا تقايس بالملكية الاعتبارية حتى يتصور تفويضها الى الغير، بل هى ملكية تكوينية وهى لا تنفك عن مالكها و الا فلا وجود لها.

ألا ترى أنك بالنسبة الى ما تصورت فى ذهنك من الصورالذهنية، مفيض‌الوجود اليها بالافاضة‌التكوينية، و هذه الافاضة لا يمكن تفويضها الى الصور المذكورة، بل هى موجودة بتصورك، فما دام تكون أنت مصوراً لها فلها الوجود، و اذا أعرضت عنها فلا وجود لها، فلا استقلال لها فى الوجود، فالملكية التكوينية لا تجتمع مع التفويض، و عليه فلا يكون شىء من الموجودات، خارجاً عن ملكه و سلطانه، بل كل شىء موجود بوجوده و قدرته و سلطانه.

فالاعمال الاختيارية كسائر الموجودات، داخلة فى قضائه و قدره، ولا تخرج عنهما، و انما الفرق بينهما هو وساطة الاختيار فى الاعمال دون غيرها.

فالاعمال ليست مستندة اليه تعالى فقط، بحيث لا مباشرة للانسان ولا تأثير له، كما يقوله الجبرى، كما ليست مستندة الى الانسان فقط، بحيث يخرج‌عن‌سلطانه وقدرته، كمايقوله التفويضى، بل‌الافعال فى‌عين كونها مستندة الى‌الانسان بالحقيقة، لصدورها عنه‌بالاختيار، مستندة اليه تعالى، لانه معطى الوجود والقدرة، فالاستناد اليه تعالى طولى و ملكيته ملكية طولية، كما اشير اليه فى الروايات من أنه هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه[۴۲] و هذا هو معنى الامر بين الامرين، و ذهب اليه المحققون من علماء الامامية على ما نسب اليهم المحقق اللاهيجى ـقدس سرهـ[۴۳] و اختاره المحقق الطوسى فى شرح رسالة العلم على المحكى[۴۴] و قال المحقق الاصفهانى ـقدس سرهـ بعد

۴۲. بحارالانوار ج ۵ ص ۱۶ ـ و راجع كتاب انسان و سرنوشت ص ۱۵۱.
۴۳ و ۴۴. گوهر مراد ص ۲۳۵.

الرد على الجبرية والمفوضة: «والتنزيه الوجيه ما تضمنته هذه الكلمةالالهيةالمأثورة فىالاخبارالمتكاثرة عن العترة الطاهرة ـ عليهم صلوات الله المتواترة ـ أعنى قولهم عليهمالسلام: «لاجبر ولا تفويض، بل أمر بين الامرين» ـ ثم قال: و تقريب هذه الكلمة المباركة بوجهين:

أحدهما؛ أن العلة الفاعلية ذات المباشر بارادته، و هى العلة القريبة، و وجوده و قدرته وعلمه و ارادته لها دخل فى فاعلية الفاعل، و معطى هذه الامور هو الواجب المتعال، فهو الفاعل البعيد، فمن قصر النظر على الاول حكم بالتفويض، ومن قصر النظر علىالثانى حكم بالجبر، والناقد البصير ينبغى أن يكون ذاعينين، فيرى الاول (أى فاعلية ذات المباشر) فلا يحكم بالجبر و يرى الثانى (أى كون معطى هذه الامور هو الواجب المتعال) فلا يحكم بالتفويض.

و ثانيهما؛ ما هو أدق و أقرب للتوحيد، فانالموحد كما يجب أن يكون موحداً فى الذات والصفات، كذلك يجب أن يكون موحداً فى الافعال، و ملخص هذا الوجه، أن الايجاد (والتأثير والفاعلية) يدور مدار الوجود فى وحدة الانتساب و تعدده، وفى الاستقلال و عدمه ـ الى أن قال: فمن حيث ان حيثية الاثر كحيثية المؤثر عين الارتباط، تعرف أنه لا تفويض، و من حيث ان الاثر كالمؤثر له انتسابان حقيقة، تعرف أنه لاجبر، فأثركل مرتبة له جهتان: جهة انتساب اليه تعالى حيث انه أثر فعله الحقيقى الاطلاقى، و هذه جهة تلى الرب، و جهة انتساب الى العبد حيث انه أثر وجوده الحقيقى، و هى جهة تلى الماهية. فكما أن وجوده وجوده حقيقة و بلا عناية، و مع ذلك فهو فعل الله وصنعه حقيقة، كذلك

ايجاده ايجاده حقيقة و بلا تجوز و مع ذلك فهو اثــر فعله تعالى بلا مجاز، فاذا تمكن العبد من نفي وجوده عن نفسه، تمكن من نفي ايجاده عن نفسه. و أضاف اليه في الحاشية: و بعبارة اخرى، حيث ان الفاعل بمعنى ما منه الوجود و هو الله تعالى فلا تفويض، و من حيث ان ما به الوجود بارادته هو العبد فلا جبر»[۴۵].

و كيف كان، فقد اعترف العلامة المجلسي ــ رحمه الله ــ بأن المعنى المذكور، أى الملكية الطولية، ظاهر بعض الاخبار، ولكن مع ذلك ذهب الى أن معنى الامــر بين الامرين، هو أن لتوفيقاته و هداياته تعالى مدخلية في أفعال العباد، و نسبه الى ظاهر الاخبار، و أيده بما رواه في الكافي عن ابى عبدالله عليه‌السلام أنــه سأله رجل: «أجبر الله العباد على المعاصى؟ قال: لا، فقال: ففوض اليهم الامر؟ قال: لا، قال فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك»[۴۶].

و فيه أولا: منع كون ما ذكر ظاهر الاخبار، فــان الاخبار كما عرفت ظاهرة فى أن المراد من الامر بين الامرين، هو عدم استقلال العبد فيما ملكه الله تعالى و أقدره عليه، كما نص عليه الامام على بن موسى الرضا عليه السلام فــى قوله «. . . هو المــالك لمــا ملكهــم والقادر على ما أقدرهم عليه»[۴۷] والامام على بن أبى طالب عليه‌السلام فى جواب الاسدى، حيث قال «وماأقول يا أميرالمؤمنين؟ قال: تقول تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فان ملككها كان ذلك من عطائه، وان سلبكها

۴۵. نهاية‌الدراية فى شرح الكفاية ج ۱ ص ۱۷۴ ـ ۱۷۵.
۴۶. بحارالانوار ج ۵ ص ۸۴.
۴۷. بحارالانوار ج ۵ ص ۱۶.

كان ذلك من بلائه، و هو المالك لما ملكك والمالك لما عليه أقدرك»[۴۸] و قرر ذلك أيضاً الامام الصادق عليه‌السلام عند قول حمزة بن حمران «فاني اقول: ان الله تعالى لم يكلف العباد الا ما يستطيعون، و الا مايطيقون، فانهم لا يصنعون شيئاً من ذلك الا بارادة الله و مشيته وقضائه و قدره» بقوله: «هذا دين الله الذى أنا عليه و آبائى»[۴۹] و أيضاً صرح الامام ابوالحسن الاول عليه‌السلام بذلك فى قوله «انه لا يكون شيء فى السموات والارض الا بسبعة: بقضاء، و قدر، و ارادة، و مشية، و كتاب، و أجل، و اذن، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو رد على الله عزوجل»[۵۰] و كلام مولينا أميرالمؤمنين عليه‌السلام هو الملخص فى ذلك بأن يقال «بالله أستطيع، لا مع الله، ولا من دون الله»[۵۱] و غير ذلك من الاخبار، و هذه الاخبار الصريحة تصلح للجمع بين الاخبار، لو كانت منافاة بينها، مع أنه لا منافاة بين الاخبار كما لا يخفى.

و ثانياً: ان التوفيق والهداية لانزاع فيهما، وانما النزاع فى استقلال العبد فى الافعال، كما ذهب اليه المفوضة، فاللازم هو الجواب عن محل النزاع، والاكتفاء بالتوفيق والهداية مشعر بالالتزام بما ذهب اليه المفوضة، مع أن الامام الصادق عليه‌السلام قال: «رجل يزعم أن الامر مفوض اليهم فهذا وهن الله فى سلطانه فهو كافر»[۵۲].

۴۸. بحارالانوار ج ۵ ص ۲۴.
۴۹. بحارالانوار ج ۵ ص ۳۶.
۵۰. بحارالانوار ج ۵ ص ۸۸.
۵۱. بحارالانوار ج ۵ ص ۳۹.
۵۲. بحارالانوار ج ۵ ص ۱۰.

و ثالثاً: ان ما استدل به ليس بظاهر في مدعاه، بل لعله اجمال للتفصيل المذكور في سائر الاخبار، ولذلك أورد عليه العلامة الطباطبائي ـقدس سرهـ بأن مرجع الخبر المذكور، مع الخبر الذى اعترف بظهوره فى المعنى المختار واحد، و هو الذى يشاهده كل انسان من نفسه عياناً، و هو أنه مع قطع النظر عن سائر الاسباب من الموجبات والموانع، يملك اختيار الفعل والترك، فله أن يفعل وله أن يترك، و أما كونه مالكا للاختيار فانما ملكه اياه ربه سبحانه، كما فى الاخبار، ومن أحسن الامثلة لذلك مثال المولى اذا ملك عبده ما يحتاج اليه فى حياته، من مال يتصرف فيه، و زوجة يأنس اليها، و دار يسكنها و اثاث و متاع، فان قلنا ان هذا التمليك يبطل ملك المولى كان قولا بالتفويض، و ان قلنا ان ذلك لا يوجب للعبد ملكا والمولى باق على مالكيته كما كان، كان قولا بالجبر، و ان قلنا ان العبد يملك بذلك، والمولى مالك لجميع ما يملكه فى عين ملكه، و أنه من كمال ملك المولى كان قولا بالامر بين الامرين[۵۳].

ثم لا يخفى أن صاحب البحار حكى عن بعض، أنه ذهب الى أن‌المراد من‌الامر بين الامرين، هو أن‌الاسباب القريبة للفعل يرجع الى قدرة العبد، والاسباب البعيدة كالالات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى‌الى‌قدرة الرب تعالى فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين[۵۴].

و فيه اولا: انه غير واضح المراد، فان الالات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى، اذا رجعت الى

۵۳. بحارالانوار ج ۵ ذيل ص ۸۳.
۵۴. بحارالانوار ج ۵ ص ۸۴ نقلا عن بعض.

قدرة الرب المتعال، فأى شىء يبقى حتى يرجع الى قدرة العبد، اللهم الا أن يريد من الاسباب القريبة، ارادة الفاعل. هذا مضافاً الى ما فى جعل الاعضاء والجوارح والقوى من الاسباب البعيدة.

و ثانياً: ان التفويض بهذا المعنى عين ما ورد النصوص على خلافه، فان حاصله ان العبد يكون بملاحظة الاسباب القريبة مستقلا، واذا كان مستقلا يصير شريكا مع الله، مع أنك عرفت قول مولينا اميرالمؤمنين عليه السلام «و ان زعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه فى ملكه».

و ثالثاً: ان هذا التفسير يرجع الى الجمع بين الجبر والتفويض فى الافعال، باختلاف الاسباب فى القرب والبعد، مع أن الظاهر من قوله «ولكن امر بين الامرين» أن المراد من الامر الوسط هو أمر آخر و وراءهما لا مجموعهما.

و مما ذكر يظهر الجواب أيضاً عن تفسير اخر، و هو أن المراد من قوله «أمر بين الامرين» هو أن بعض الاشياء باختيار العباد و هى الافعال التكليفية، وبعضها الاخر بغير اختياره كالصحة والمرض والنوم واليقظة والذكر والنسيان و أشباه ذلك[٥٥].

و فيه: أن مرجع هذا الجواب الى التفويض بالنسبة الى الافعال التكليفية، فانه أراد بهذا، الجمع بين التفويض والجبر، فاختص الجبر بالاحوال العارضة، و هو كما ترى، اذ التفويض فى الافعال التكليفية مردود بما عرفت من الادلة العقلية والسمعية. هذا مضافا الى خروج الاحوال العارضة عن محل النزاع، على أنك

٥٥. بحارالانوار ج ٥ ص ٨۴ نقلا عن بعض.

عرفت أن المراد من قوله «امر بين الامرين» ليس مجموعهما، بل أمر وراءهما، فكل حمل يؤول الى الجمع بينهما مردود جدا.

ثم لا يخفى عليك ان الاستاذ الشهيد المطهرى -قدس سره- بعد ذهابه الى ما ذكرناه، جعله معنى كلاميا لقوله «امر بين الامرين» و قال ماحاصله: «ليست أفعال الانسان مستندة اليه تعالى، بحيث يكون الانسان منعزلا عن الفاعلية والتأثير، كما ليست مستندة الى نفس الانسان بحيث ينقطع رابطة الفعل مع ذاته تعالى، بل الافعال فى عين كونها مستندة الى الانسان بالحقيقة مستندة اليه تعالى. غايته أن أحد الاستنادين فى طول الاخر لافى عرضه، ولا مع انضمامه، و هذا هو المراد من قوله «ولكن امر بين الامرين».

ثم زاد على معناه الكلامى معناه الفلسفى و معناه الاخلاقى، ولكنهما فى عين كونهما صحيحين أجنبيان عن ظاهر هذه الجملة، و بعيد عن مساق الاخبار المذكورة، وعن ظاهر الكلمات. هذا مضافاً الى أن المعنيين المذكورين، لا يختصان بالافعال الاختيارية للانسان، اذ الضرورة بالغير جارية فى كل ممكن موجود، و قابلية تغيير الخلق والطينة الموروثة خارجة عن دائرة الافعال، ولعل مراده من تفسيره بهما مجرد اقتباس لا تفسير حقيقى له فراجع[56] و كيف كان فالمحصل هو أن المراد من الامر بين الامرين، هو المالكية الطولية، و هى مالكية الله تعالى لمالكية العباد، فالعباد فى عين كونهم مالكين للقدرة والاختيار، و فاعلين للافعال بالحقيقة، مملوكون لله تعالى، و معلولون له و ليسوا بمفوضين و مستقلين عنه عزوجل فلا تغفل.

۵۶. اصول فلسفه ج ٣ ص ١۶۴.

و على كل حال فعقيدتنا ان القضاء و القدر سر من أسرار الله تعالى، فمن استطاع أن يفهمه على الوجه اللائق بلا افراط و لا تفريط فذاك، و الا فلا يجب عليه أن يتكلف فهمه والتدقيق فيه، لئلا يضل و تفسد عليه عقيدته، لانه من دقائق الامور، بل من أدق مباحث الفلسفة التي لايدركها الا الاوحدى من الناس، و لذا زلت به أقدام كثير من المتكلمين(٦).

---

(٦) يقع البحث في امور: الاول: في معنى القضاء والقدر، ولا يخفى عليك أن القضاء هو فصل الامر قولا أو فعلا و هو يحصل بالاتمام والانجاز كما يشهد له قوله تعالى: «فاذا قضيتممناسككم فاذكروا الله كذكركم آبائكم أو أشد ذكرا ــ البقرة: ٢٠٠».

والقدر بمعنى التقدير و هو تقدير الاشياء بحسب الزمان والمقدار والكيفيات والاسباب والشرائط و نحوها.

و قال الراغب في المفردات: «القضاء هو فصل الامر، قولا كان ذلك أو فعلا. ثم جعل جميع موارد استعمال القضاء من هذا الباب ــ الى أن قال: والقضاء من الله تعالى أخص من القدر، لانه الفصل بينالتقدير. فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل والقطع انتهى» و يظهر من المسالك اختيار المعنى المذكور للقضاء حيث قال: «سمى القضاء (الفقهى) قضاء، لان القاضى يتم الامر بالفصل و يمضيه و يفرغ عنه»[57].

ثم لا يخفى عليك ان القضاء بالمعنى المذكورليس الا واحداً، لان الانجاز والاتمام لا يتعدد، فالقضاءواحد و هو حتم. هذا بخلاف التقدير، فانه يختلف بحسب المقادير والازمنة والكيفيات ونحوها، فالعمر مثلايمكن

٥٧. مسالك الافهام ج ٢ كتاب القضاء.

أن يقدر لزيد ستين سنة ان لم يصل رحمه، وتسعين سنة ان وصلهم و هكذا. نعم اختص الاستاذ الشهيد المطهري ـ قدس سره ـ التقديرات المتغيرة بالماديات، معللا بأن المجردات لا تقع تحت تأثير العوامل المختلفة[٥٨] فافهم، و كيف كان: فالقضاء حتم والتقدير حتم وغير حتم.

و مما ذكر يظهر أن القضاء متأخر عن القدر، فان انجاز جميع التقديرات المختلفة لا يمكن بعد تنافيها، فالواقع منها ليس الا واحداً بحسب تعينه وفقاً للشرائط والاسباب، و هو القضاء، فمرتبة القضاء بعد مرتبة التقدير و مسبوق به. هذا كله بالنسبة الى المعنى الحقيقى فيهما، ولكن قد يطلق القضاء بمعنى القدر، والقدر بمعنى القضاء أو كليهما، و بهذا المعنى لا مانع من تقسيم القضاء الى الحتم و غير الحتم، و لعله من هذا الباب ما روى عن ابن نباتة قال: «ان أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل الى حائط آخر، فقيل له: يا امير المؤمنين: تفر من قضاء الله؟ قال: أفر من قضاء الله الى قدر الله عزوجل»[٥٩].

الثاني: فى أنواع القضاء والقدر. فاعلم انهما يستعملان تارة و يراد منهما القضاء والقدر العلميان، بمعنى أنه تعالى قدر الاشياء قبل خلقتها، و أنجز أمرها و قضاها، والقضاء والقدر بهذا المعنى هو مساوق لعلمه الذاتى، ومن المعلوم أن القضاء والقدر بالمعنى المذكور من صفاته الذاتية، فضرورة الوجود لكل موجود و تقديره، ينتهى الى علمه الذاتى، و لعله اليه يؤول

٥٨. انسان و سرنوشت ص ٥٢.
٥٩. تفسير الميزان ج ١٣ ص ٧٨.

ما روى عن على عليه‌السلام فى‌القدر حيث قال: «انه سابق فى علم الله»[٦٥].

و اخرى يستعملان و يراد منهما العلمى فى مرحلة الفعل، لا فى مرحلة الذات، بأن يطلق التقدير و يراد منه لوح المحو والاثبات، و يطلق القضاء و يراد منه اللوح المحفوظ، و من المعلوم أنهما بأى معنى كانا، فعلان من أفعاله تعالى.

و اخرى يستعملان و يراد منهما القضاء والقدر الفعليان، و من المعلوم أنهما بهذا المعنى والمعنى السابق من صفاته الفعلية لانهما منتزعان عن مقام الفعل، لان كل فعل مقدر بالمقادير، و مستند الى علته التامة الموجبة له، و لعل قوله تعالى: «اذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون ـ آل‌عمران: ۴۵» يشير الى الاخير. قال العلامة الطباطبائى ـقدس‌سرهـ: «لاريب أن قانون العلية والمعلولية ثابت، وأن الموجود الممكن معلول له سبحانه، اما بلا واسطة أو معها، و أن‌المعلول اذانسب الى‌علته التامة كان له‌منها الضرورة والوجوب، اذمالم يجب لم‌يوجد، و اذا لم‌ينسب اليهاكان له‌الامكان، سواء اخذ فى نفسه ولم ينسب الى شىء، كالماهية الممكنة فى ذاتها، أو نسب الى بعض أجزاء علته‌التامة، فانه لو أوجب ضرورته و وجوبه كان علة له تامة، والمفروض خلافه.

و لما كانت الضرورة هى تعين أحد الطرفين، و خروج الشىء عن الابهام، كانت الضرورة المنبسطة على سلسلة الممكنات، من حيث انتسابها الى الواجب تعالى الموجب لكل منها فى ظرفه الذى يخصه، قضاء

٦٥. بحارالانوار ج ۵ ص ۹۷.

عاماً منه تعالى، كما أن الضرورة الخاصة بكل واحد منها، قضاء خاص به منه، اذ لا نعنى بالقضاء الا فصل الامر، و تعينه عن الابهام والتردد، و من هنا يظهر أن القضاء من صفاته الفعلية و هو منتزع من الفعل، من جهة نسبته الى علته التامة الموجبة له»[٦١] فالشيء قبل وقوعه له تقديرات مختلفة، ثم يتعين منها واحد و وقع عليه وقضى أمره لولم يمنع عنه مانع، فكل شيء واقع فى الخارج مقدر و قضاء الهى، فمثل النطفة تقديرها أن تتكامل الى الانسانية او أن تتساقط قبل تكاملها ان حدث مانع و عائق، فكل واحد من التقديرات اذا تعين، وقع عليه و قضى أمره، وهكذا.

ثم المستفاد من ذكر القضاء والقدر هنا أنه عند المصنف من الصفات الفعلية، ومن ذلك ما روى عن جميل عن أبىعبدالله عليهالسلام أنه قال: «سألته عن القضاء والقدر، فقال: هما خلقان من خلق الله والله يزيد فىالخلق ما يشاء»[٦٢] ومن المعلوم أن ما يقبل الزيادة هو الفعل لا العلم الذاتى كما لا يخفى.

الثالث: ان القضاء والقدر سواء كان من الصفات الذاتية أو الصفات الفعلية، يعم أفعال العباد، كماعرفت فى البحث عن الجبر والتفويض، ولا محذور فيهلوساطة القدرة والاختيار، فيجمع بين القضاء الحتم و اختيارية الافعال، بكون القضاء الحتم متعلقاً بوجود القدرة والاختيار فى العباد، فالعبد المختار مع وجوده و كونه مختارا، ممكن معلول محتاج اليه تعالى، ولو كان العبد مضطراً و مجبورا، تخلف قضاؤه الحتم فى وجود العبد

٦١. الميزان ج ١٣ ص ٧٦.
٦٢. بحارالانوار ج ٥ ص ١٢٥

المختار كما لا يخفی.

الرابع: فی تأكيد الايمان بالقضاء والقدر، و قد ورد فی ذلك روايات:

منها، ما عن الخصال عن رسول‌الله صلی‌الله عليه و آله: «أربعة لا ينظر الله اليهم يوم القيامة، عاق و منان و مكذب بالقدر و مدمن خمر»[٦٣].

و منها ما فی البحار عن العالم عليه‌السلام، أنه‌قال: «لا يكون المؤمن مؤمناً حقاً حتی يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه و ما أخطأه لم يكن ليصيبه»[٦٤].

و منها ما عن تحف العقول عن أبی محمد الحسن‌بن علی عليهما السلام: «أما بعد، فمن لم يؤمن بالقدر خيره و شره، ان الله يعلمه فقد كفر ـ الحديث»[٦٥].

و منها ما عن الخصال بطرق مختلفة عن رسول‌الله صلی‌الله عليه وآله من أن المكذب بقدر الله ممن لعنهم الله وكل نبی مجاب[٦٦].

وبالجملة الايمان بالقضاء والقدر من مقتضيات الايمان بصفاته الذاتی و توحيده الافعالی، و عليه فلابد من الايمان به.

ثم ان الايمان بالقضاء والقدر يوجب أن ينظر الانسان الی كل ما قدره الله و قضاه، بنظر الحكمة والمصلحة، اذالقدر والقضاء من أفعاله، ولا يصدر منه شیء الا بالحكمة والمصلحة، وان‌لم يظهر وجهها لاحد، فاذا أراد الله الصحة لاحد كانت هی مصلحته، و اذا أراد لاخر المرض كان هو مصلحته، و هكذا ساير الامور من

٦٣. بحارالانوار ج ٥ ص ٨٧.
٦٤. بحارالانوار ج ٥ ص ٥٤.
٦٥. بحارالانوار ج ٥ ص ٤٠.
٦٦. بحارالانوار ج ٥ ص ٨٨.

الشدة والرخاء، والفقر والغنى، وغيرها، و يستتبع هذا النظر تحمل الشدائد والمصائب، للعلم بأن وراءها مصلحة و حكمة، بل ينتهى الى مقام الرضا بما اختاره الله تعالى فى أمره، و هو مقام عال لا يناله الا الاوحدى من الناس، و من ناله فلا حرص ولا طمع له بالنسبة الى الدنيا الدنية، للعلم بأن ما قدره الله تعالى و قضاه هو خيره و يصل اليه، ولذا لا يضطرب من رقابة الاخرين أو حسادتهم، كما أنه لا حسد له بالنسبة الى ذوى العطايا، لعلمه بأن المقسم حكيم و عادل و رؤوف. فالمؤمن الراضي بالقضاء والقدر لا يزيده قضاؤه و قدره الا ايماناً و تصديقاً و فضيلة و علواً، ولذا سئل هذا المقام فى الادعية والزيارات ومن جملتها ما ورد فى زيارة أمين‌الله حيث قال: «اللهم اجعل نفسى مطمئنة بقدرك، راضية بقضائك».

الخامس: فيما ورد من النهى عن الغور فى القضاء والقدر، وقد روى فى ذلك روايات:

منها ما عن عبدالملك بن عنترة الشيبانى، عن أبيه، عن جده، قال: جاء رجل الى أميرالمؤمنين عليه‌السلام، فقال: «يا أميرالمؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال: بحر عميق فلاتلجه. فقال ياأميرالمؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال: طريق مظلم فلا تسلكه. فقال يا أميرالمؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال: سر الله فلا تتكلفه ـ الحديث»[٦٧].

و منها ما روى عنه عليه‌السلام أنه قال فى‌القدر: «ألا ان القدر سر من سر الله، و حرز من حرز الله، مرفوع فى حجاب الله، مطوى عن خلق الله، مختوم بخاتم

٦٧. بحارالانوار ج ٥ ص ١١٥.

الله، سابق فى علم الله، وضع الله علمه عن العباد، و رفع فوق شهادتهم، لانهم لا ينالونه بحقيقة الربانية، ولا بقدرة الصمدانية، ولا بعظمة النورانية، ولا بعزة الوحدانية، لانه بحر زاخر مواج، خالص لله عزوجل، عمقه ما بين السماء والارض، عرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثيرالحيات والحيتان، تعلو مرة و تسفل اخرى، فى قعره شمس تضىء، لا ينبغى أن يطلع عليها الا الواحد الفرد، فمن تطلع (يطلع) عليها فقد ضاد الله فى حكمه، و نازعه فى سلطانه، و كشف عن سره و ستره، و باء بغضب من الله، و مأواه جهنم، و بئس المصير»[٦٨].

و منها ما رواه السيوطى عن النبى صلى‌الله عليه و آله أنه قال: «اذا ذكر القدر فأمسكوا»[٦٩].

و منها ما روى عن على عليه السلام أيضاً أنه سئل عن القدر، فقيل له: «أنبئنا عن القدر، ياأميرالمؤمنين! فقال: سر الله فلا تفتشوه، فقيل له الثانى أنبئنا عن القدر يا أميرالمؤمنين! قال: بحر عميق فلا تلحقوه [فلا تلجوه خ‌ل]»[٧٠].

و لتلك الاخبار ذهب الصدوق ـ رحمه‌الله ـ فى الاعتقادات الى أن الكلام فى القدر منهى عنه.

والجواب عن تلك الاخبار أولا بضعف السند، و لذلك قال الشيخ المفيد ـقدس‌سرهـ: «ان الشيخ أبا جعفر عمل فى هذا الباب على أحاديث شواذ، لها وجوه يعرفها العلماء متى صحت و ثبتت اسنادها، ولم يقل فيه

٦٨. بحارالانوار ج ۵ ص ٩٧.
٦٩. راجع يازده رساله فارسى ص ۴۴٩، نقلا عن الجامع الصغير للسيوطى و عن الطبرانى.
٧٠. بحارالانوار ج ۵ ص ١٢٣.

قولا محصلا»[۷۱] نعم رواه السيد في نهج‌البلاغة أيضاً أنه قال ــ وقد سئل عن القدر ــ: «طـريق مظلـم فـلا تسلكوه، و بحر عميق فلاتلجوه، و سر الله فلاتتكلفوه»[۷۲] فافهم.

و ثانياً؛ بأن دلالتها على الحرمة التكليفية غيـر واضحة، لان لحن جملة منها هو لحن الارشاد كالنهى عن التكلف، والاخبار بأن القضاء والقدر واد مظلم و بحر عميق. هذا، مضافاً الى شهادة ذيل الرواية الثانية على أن المنهى عنه هو السعى للاطلاع علـى المقـدرات و الاشراف عليها، ومن المعلوم أنه أمر لا يناله الانسان نيلا كاملا، ولا مصلحة فيه، بل‌لا يخلو عن المفسدة كما لا يخفى، و أما فهم معنى‌القضاء والقدر فلايكون مورداً للنهى فيها.

و ثالثاً؛ بأن الغور في معنى القضاء والقدر لوكان حراماً، لما أجاب الائمة عليهم‌السلام عن السؤال فيه، مع أنهم أجابوا السائلين و أوضحوا المراد منهما. بل قد يكون الجواب في ذيل النهى المذكور، بعد اصرار السائل عن فهم معناه، كما في الرواية الاولى، حيث‌قال السائل في المرتبة الرابعة: «يا أميرالمؤمنين! أخبرني عن القدر، فقال أميرالمؤمنين عليه‌السلام: أما اذا أبيت فاني سائلك. أخبرني أكانت رحمة‌الله للعباد قبل‌أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمة‌الله؟ فقال لـه الرجل: بل كانت رحمة‌الله للعباد قبل أعمال العباد ــ الى آخر ما قال عليه‌السلام في توضيح المراد منهما» فراجع[۷۳].

۷۱. تصحيح الاعتقاد ص ۱۹.
۷۲. بحارالانوار ج ۵ ص ۱۲۴.
۷۳. بحارالانوار ج ۵ ص ۱۱۱.

و يؤيد عدم الحرمة ما ورد من التأكيدات على الايمان بالقضاء والقدر، اذ الايمان بهما لا يمكن بدون توضيح المراد منهما والمعرفة بهما.

و رابعاً: بما ذكره الشيخ المفيد ـقدس سره ـ من أن النهى فى الاخبار خاص بقوم كان كلامهم فى ذلك يفسدهم، و يضلهم عن الدين، ولا يصلحهم فى عبادتهم الا الامساك عنه، و ترك الخوض فيه، ولم يكن النهى عنه عاماً لكافة المكلفين، وقد يصلح بعض الناس بشىء يفسد به آخرون، و يفسد بعضهم بشىء يصلح به آخرون، فدبر الائمة عليهم السلام أشياعهم فى الدين بحسب ما علموه من مصالحهم فيه،[٧٤] و عليه فلو سلم كون النهى نهياً تكليفياً، اختص بمن لايتمكن، وأما من تمكن من فهمهما ودركهما، كالعلماء والفضلاء والحوزات العلمية ومن أشبههم، فلا نهى بالنسبة اليهم و لذلك حمل المصنف، النهى الوارد، على من لا يتمكن من أن يفهمهما على الوجه اللائق بهما.

و مما ذكر يظهر ما فى اطلاق كلام العلامة المجلسى ـقدس سره ـ حيث قال: «أقول: من تفكر فى الشبه الواردة على اختيار العباد، و فروع مسألة الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، علم سر نهى المعصوم عن التفكر فيها، فانه قل من أمعن النظر فيها ولم يزل قدمه الا من عصمه الله بفضله»[٧٥].

٧٤. تصحيح الاعتقاد ص ٢٥ ـ ٢١.
٧٥. بحارالانوار ج ٥ ص ١٥١.

فالتكليف بهتكليف بما هو فوق مستوى مقدور الرجل العادى.

و يكفى أن يعتقد به الانسان على الاجمال اتباعا لقول الائمة الاطهار ـ عليهم‌السلام ـ من أنه أمر بين الامرين ليس فيه جبر و لا تفويض.

و ليس هو من الاصول الاعتقادية حتى يجب تحصيل الاعتقاد به على كل حال على نحو التفصيل والتدقيق(۷).

---

(۷) ظاهره أن الاعتقاد التفصيلى بهما غيرواجب، و أما الاعتقاد الاجمالى فهو واجب و يكفيه الاتباع عن الائمة عليهم‌السلام، و علل ذلك بوجهين: أحدهما عدم التمكن، لكون الاعتقاد التفصيلى فوق مستوى مقدور الرجل العادى، و ثانيهما بأنه ليس من اصول الاعتقادات.

و فيه أن عدم التمكن لبعض لا يرفع التكليف عمن تمكن منه. هذا مضافاً الى أن مقتضى التعليل الثانى هو عدم وجوب الاعتقاد بذلك مطلقاً لا تفصيلا ولا اجمالا، فالتفصيل بين الاعتقاد الاجمالى والاعتقاد التفصيلى لا وجه له.

٧ـ عقيدتنا في البداء

البداء في الانسان أن يبدو له رأى في الشيء لم يكن لـه ذلك الرأى سابقا، بأن يتبدل عزمه في العمل الذى كان يريد أن يصنعه، اذ يحدث عنده ما يغير رأيه و علمه به، فيبدو له تركه بعـد أن كان يريد فعله، و ذلك عن جهل بالمصالح و ندامة على ما سبق منه(١).

---

(١) البداء على زنة السلام بمعنى الظهور. قال فيالمصباح المنير: «بدا يبدو بدوا: ظهر، فهو باد، و يتعدى بالهمزة، فيقال أبديته ــ الى أنقال: و بداله في الامر: ظهر له مالم يظهر أولا، والاسم: البداء مثل السلام».

و قال في المفردات: «بدا الشيء بدواً و بداء أى ظهر ظهوراً بيناً . قال الله تعالى: « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ــ الزمر: ٤٧».

و حكى عن الشيخ الطوسى ـقدس سرهـ أنه قال في العدة: «البداء حقيقة في اللغة هو الظهور، و لذلك يقال بدا لنا سور المدينة و بدا لنا وجه الرأى» و حكى عن الشيخ المفيد ـقدس سرهـ أنه قال فــي تصحيح الاعتقاد: «والاصل في البداء هو الظهور ــ الى أنقال: و معنى قول الامامية بدا له في كذا، أى ظهر له فيه، و معنى ظهر فيه أى ظهر منه»[١].

١. راجع بحارالانوار ج ۴ ص ١٢۶ ـ ١٢۵ ذيل الصفحات.

و عليه فظهور الرأى بالخصوص على خلاف الرأى السابق و تبدله، ليس داخلا فى حاق لفظ البداء، لامكان أن يتصور البداء لنفس الشيء، بأن يظهر نفسه بعد خفائه، كما أن المراد من الاية التى استدل بها فى المفردات هو كذلك، فان ما بدا لهم هو نفس ما لم يكونوا يحتسبون، كما يمكن أن يتصور البداء بظهور الشيء بعد عدمه، كظهور الموت بعد الحيوة و بالعكس، و مرجع الظهور فى الفرضين الى الظهور منه تعالى للناس مطلقاً سواء كان موتاً أو حيوة أو أجراً أو غير ذلك. فالبداء لا يختص بتبدل الرأى و ظهوره على خلاف الرأى السابق مع اقترانه بالندامة كما هو المصطلح عند العامة، بل هو أعم منه، لما عرفت من أنه هو الظهور كما اختاره الشيخان ـ قدس سرهما ـ وصرح به المصباح المنير والمفردات، و مما ذكر يظهر ما فى البحار حيث قال: «اعلم أنه لما كان البداء ـ ممدوداً ـ فى اللغة بمعنى ظهور رأى لم يكن يقال بدا الامر بدواً: ظهر، و بدا له فى هذا الامر بداء، أى نشأ له فيه رأى، كما ذكره الجوهرى، فلذلك يشكل القول بذلك فى جناب الحق تعالى. انتهى موضع الحاجة منه».

لما عرفت من أن البداء فى اللغة لا يختص بتلك الصورة، و قول الجوهرى لاينافى ساير أقوال اللغويين، لانه فسره بأحد مصاديقه، مع أن الاخرين صرحوا بأعمية البداء من ذلك، ولم يشترطوا فيه تبدل الرأى والندامة، كما لا يخفى، و على ماذكر فان أراد المصنف بقوله «البداء فى الانسان ـ الخ» تفسير البداء بذلك و اختصاصه به، ففيه ما عرفت من عدم اختصاصه به، و ان أراد بذلك ذكر مصداق من مصاديقه و امكانه فى حق الانسان و استحالته فى حقه تعالى فلا ايراد عليه.

والبداء بهذا المعنى يستحيل علىالله تعالى لانه من الجهل والنقص، و ذلك محال عليه تعالى، ولا تقول به الامامية. قال الصادق عليهالسلام:«من زعم أن الله تعالى بداله في شيءبداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم» و قال أيضا: «من زعم أن الله بداله في شيء ولم يعلمه أمس فابرأ منه» (۲).

و كيف كان، فلا وجه بعد ما عرفت من أعميةالبداء في اللغة، لحمل أخبار الشيعة التي تدل على مطلوبية البداء، على البداء المحال كما سيأتي انشاء الله توضيحه.

(۲) هذهالاخبار ونظائرها تدل علىاستحالة البداء بالمعنى الاصطلاحي المذكور، فالبداء بالمعنىالمذكور مردود بنص الاخبار عند الشيعة أيضاً، لان التغير والتبدل في الرأی والندامة، حاك عن الجهل و هو نقص لا سبيل له اليه تعالى، لانه تعالى عين الكمال و عين الفعلية، ولم يقل أحد من الشيعة بالبداء بالمعنى المذكور المحال.

بل صرح فيالاخبار باستحالته، و من جملتها أن اليهود سألوا عن النبي صلیالله عليه وآله «يا محمد أفبدأ لربك فيما كان أمرك به بزعمك من الصلاة الى بيتالمقدس حتى نقلك الى الكعبة؟ فقال في جوابهم: ما بداله عن ذلك، فانه العالم بالعواقب، والقادر على المصالح، لا يستدرك على نفسه غلطاً، ولا يستحدث رأياً يخالف المتقدم، جل عن ذلك، ولا يقع عليه أيضاً مانع يمنعه من مراده، و ليس يبدو، والا لما كان هذا وصفه، و هو عزوجل متعال عنهذهالصفات علواً كبيراً. ثم قال لهم رسولالله صلیالله عليه وآله: أيها اليهود: أخبروني عن الله أليس يمرض، ثم يصح، و يصح ثم

يمرض، أبدا له في ذلك؟ أليس يحيي و يميت، أبدا له في‌كل واحد من ذلك؟ فقالوا: لا، قال: فكذلك الله تعبد نبيه محمداً بالصلاة الى الكعبة، بعد أن تعبده بالصلاة الى بيت المقدس، وما بدا له في الاول ـ الحديث الشريف»[٢].

و حاصله أن البداء التشريعي كالبداء التكويني، فكما أن في البداء التكويني ما بدا شيء له تعالى، لانه العالم بالعواقب، بل بدا منه لغيره، كذلك في‌البداء التشريعي.

و أما البداء بمعناه الاخر من ظهور الشيء منه تعالى للغير، على خلاف ما يقتضيه المقتضيات الغير التامة و المعدات، فلا استحالة فيه، لانه لا ينافي علمه به و ارادته به من الازل، و هو أمر واقع في‌النظام العالمي المادي‌الذي لايخلو عن‌التزاحم بين المقتضيات، و من المعلوم أن الواقع لا يقع الا لكونه ممكناً، فلامجال لدعوى استحالته بعد الوقوع.

قال العلامة الطباطبائي ـقدس‌سرهـ في ذيل قوله تعالى «يمحوا الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب» ما حاصله: «انما البداء هو ظهور أمر منه تعالى ثانياً، بعد ما كان الظاهر منه خلافه أولا، فهو محو الاول و اثبات الثاني، والله سبحانه عالم بهما جميعاً، و هذا مما لا يسع لذي لب انكاره، فان للامور والحوادث وجوداً بحسب ما يقتضيه أسبابها الناقصة، من علة أو شرط أو مانع ربما تخلف عنه، و وجوداً بحسب ما يقتضيه، أسبابها و عللها التامة، و هو ثابت غير موقوف ولا متخلف ـ الى أن قال: وعلى أي حال؛ ظهور أمر أو

٢. بحارالانوار ج ۴ ص ١٠۶.

ارادة منه تعالى، بعد ما كان الظاهر خلافه واضح لا ينبغى الشك فيه، والذى أحسب أن النزاع فى ثبوت البداء، كما يظهر من احاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام، و نفيه كما يظهر من غيرهم، نزاع لفظى، و لهذا لم نعقد لهذا البحث فصلا مستقلا على ما هو دأب الكتاب، ومن الدليل على كون النزاع لفظياً، استدلالهم على نفى البداء عنه تعالى بأنه يستلزم التغيير فى علمه، مع أنه لازم البداء بالمعنى الذى يفسر به البداء فينا، لا البداء بالمعنى الذى يفسره به الاخبار فيه تعالى»[٣].

فالبداء على قسمين: أحدهما محال كما تدل عليه الادلة العقلية، و جملة من الروايات الواردة عن طرق أهل البيت عليهم السلام، و هو الذى مقرون بتبدل الرأى والندامة، و ثانيهما ممكن واقع، و هو ظهور الاشياء على خلاف المقتضيات والمعدات، كموت شخص صحيح المزاج الذى لا يتوقع موته، و شفاء مريض لا يتوقع برؤه، و هذا الظهور بالنسبة الينا، و أما بالنسبة اليه تعالى، فلا خفاء، بل علمه من الازل. و بتعبير اخر فهو ظهور منه لنا، لا ظهور له تعالى، والمحال هو الظهور له، لا الظهور منه لنا. فالبداء المحال هو التبدل والتغير فى ناحية علمه الذاتى، و هو الذى لا يقول به أحد من الشيعة، و أما التبدل والتغير فى ناحية فعله تعالى، سواء كان تكوينياً أو تشريعيا، فلا مانع منه، بعد كونه معلوماً له بأطرافه، وهو الذى اعتقده الشيعة به، و ورد الروايات المتعددة للترغيب نحو الايمان به، لانه يوجب أن يرجو أو يخاف تبدل شيء و تغيره و يعمل بمقتضاه على الدوام.

٣. تفسير الميزان ج ١١ ص ٤٢٥.

غير انه وردت عن أئمتنا الاطهار عليهم‌السلام روايات توهم القول بصحة البداء بالمعنى المتقدم، كما ورد عن الصادق عليه‌السلام «ما بدالله في شيء كما بداله في اسماعيل ابني» و لذلك نسب بعض المؤلفين في الفرق الاسلامية، الى الطائفة الامامية، القول بالبداء، طعناً في المذهب و طريق آل البيت، و جعلوا ذلك من جملة التشنيعات على الشيعة.

والصحيح في ذلك أن نقول كما قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد: «يمحوا الله مايشاء و يثبت و عنده امالكتاب» و معنى ذلك أنه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيه، أو وليه، أو في ظاهر الحال لمصلحة تقتضي ذلك الاظهار، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر أولا، مع سبق علمه تعالى بذلك، كما في قصة اسماعيل لما رأى أبوه ابراهيم أنه يذبحه.

فيكون معنى قول الامام عليه‌السلام أنه ما ظهر لله سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في اسماعيل ولده، اذ اخترمه قبله، ليعلم الناس أنه ليس بامام و قد كان ظاهر الحال أنه الامام بعده، لانه أكبر ولده(۳)

---

(۳) ولا يخفى عليك أن‌روايات الباب على‌طوائف: منها تدل على نفي البداء بالمعنى المصطلح عندالعامة، كما أشار المصنف الى جملة منها، و أشرنا أيضاً الى بعضها. و منها تدل على اثبات البداء كما روى بسند صحيح في الكافي عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام أنه قال: «ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار له بالعبودية، و خلع الانداد، و أن‌الله يقدم من (ما خل) يشاء و يؤخر من (ما خل) يشاء»،[۴] وما روى فيه أيضاً عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام أنه قال: «ما تنبأ نبي قط، حتى يقر لله بخمس خصال، بالبداء والمشيئة والسجود والعبودية والطاعة»[۵] وما روى فيه أيضاً عن الرضا

۴. الاصول من الكافي ج ۱ ص ۱۴۷.
۵. الاصول من الكافي ج ۱ ص ۱۴۸.

عليه‌السلام انه قال: «ما بعث الله نبياً الا بتحريم الخمر و ان يقر لله بالبداء»[٦].

و هذه الروايات و نظائرها تنافى ما تنفى البداء فى بادىء النظر، و لكن مقتضى التأمل فيها ان الثابت بتلك الاخبار ليس ما ينفيه الاخبار الاخر، بل المقصود منها ان الامر بيده تعالى، فيمكن ان يقدم و ان يؤخر رغماً لانف اليهود الذين قالوا يدالله مغلولة كما اشير اليه فى الرواية الاولى، فالثابت هو البداء فى مقام الفعل لا فى مقام الذات، والمنفى هو البداء فى مقام الذات كما صرح به فى بعض الاخبار السابقة. هذا مضافاً الى تصريح بعض الاخبار بأن البداء عندالامامية ليس‌مقروناً بالجهل كما رواه فى الكافى بسند صحيح عن ابى‌عبدالله عليه السلام انه قال: «مابدا لله فى‌شىء الا كان فى علمه قبل أن يبدو له»[٧] ومن المعلوم أن البداء الذى لا يستلزم الجهل فى مرتبة الذات، لا تشمله الادلة النافية ولا تنافيه الادلة العقلية، لانه ليس الا كمال القدرة فى مقام‌الفعل، فان‌تبديل مايقتضيه المقتضيات العادية والمعدات، يحكى عن تمامية قدرة الرب‌المتعال، و استقلاله فى الفاعلية، حيث يمكن له التغيير والتبديل فى‌الامور، اذا أراد و شاء، فهو تعالى فى كل آن فى‌شأن، ومن المعلوم أن هذا الاعتقاد يوجب التوكل التام عليه فى‌الامور، والرجاء به لان الامر بيده، ولم يتم الامر ولم يفرغ عن الامر قبل وقوعه، فما لم يقع له مجال التغيير والتبديل، وهذا الفكر يؤدى الى سعة المجال أمام الانسان للسعى والاستكمال، بحيث لا يتوقف ولا

٦. الاصول من الكافى ج١ ص ١٤٨.
٧. الاصول من الكافى ج ١ ص ١٤٨.

ييأس من النيل الى الكمال فى أى حال يكون، كما أن هذا الاعتقاد يمنع الانسان من أن يغتر بوضعه الموجود، المقتضي للسعادة، فان التغيير والتبديل بسبب الذنب أو الغفلة أمر ممكن، فليخف وليحذر عن الذنوب والغفلات لئلا يسقط و يهلك.

و كيف كان، فهذا البداء من كمال الايمان ولذلك أخذ الله الاقرار به عن الانبياء كما عرفت، بل أوصى الايمان به لغيرهم، كقول الصادق عليه‌السلام: «ما عظم الله عزوجل بمثل البداء»[۸] و قوله الاخر أيضاً: «لو علم الناس ما فى القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه»[۹].

نعم أشار المصنف الى ورود روايات توهم المنافاة لنفى البداء المستحيل، ولم أجد منها الا ما رواه فى البحار عن كتاب زيد النرسى عن عبيد بن زرارة، عن أبى عبدالله عليه‌السلام قال: «ما بدا لله بداء أعظم من بداء بدا له فى اسماعيل ابنى»[۱۰].

و هذا خبر واحد ولا يصلح للمعارضة مع الاخبار الكثيرة السابقة، ولا يفيد العلم، مع أن اللازم فى الاعتقادات هو العلم. هذا مضافاً الى نقله عن كتاب مختلف فيه، ولم يثبت اعتباره، بل فيه امور تنكره الامامية كنزوله تعالى الى السماء الدنيا و غير ذلك[۱۱].

على أن قوله عليه السلام فى الصحيحة المتقدمة «ما بدا لله فى شىء الا كان فى علمه قبل أن يبدو له» حاكم على مثله، فليحمل على المعنى الذى لا ينافى تلك

۸. بحارالانوار ج ۴ ص ۱۵۷.
۹. الاصول من الكافى ج ۱ ص ۱۴۸.
۱۰. بحارالانوار ج ۴ ص ۱۲۲.
۱۱. راجع قاموس الرجال ج ۴ ص ۲۴۸.

الاخبار، اما بحمله على ما فى المتن أو على ماحكى عن الشيخ المفيد من أن المراد منه ما ظهر منه تعالى من دفاع القتل عنه وقد كان مخوفاً عليه من ذلك، مظنوناً به وقد دفع الله عنه كما روى عن الصادق عليه‌السلام أنه قال: ان القتل قد كتب على اسماعيل مرتين فسألت الله فى دفعه عنه فدفعه[١٢] أو على ما اشار اليه المحقق الاصفهانى من أن المراد من الظهور هو الظهور فى علمه الفعلى بعد ما كان المقتضى على خلافه لا فى علمه الذاتى[١٣] ولكنه لايخلو عن تكلف. ولعل مقصود المصنف من الروايات، هو الاشارة الى ما نسب الى بعض الانبياء والاولياء من أنهم ربما أخبروا بوقوع شيء ثم انكشف الخلاف، ولكن هذه الاخبار معارضة مع قاعدة اللطف، فان الاخبار الجزمى مع انكشاف الخلاف، يوجب سلب الاعتماد، هذا مضافاً الى معارضتها مع الاخبار الاخر، كما روى عن أبى‌جعفر عليه‌السلام يقول: «العلم علمان: علم عندالله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه، و علم علمه ملائكته و رسله، فأما ما علم ملائكته و رسله، فانه سيكون، لا يكذب نفسه، ولا ملائكته ولا رسله، و علم عنده مخزون يقدم فيه ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يثبت ما يشاء»[١٤].

وما روى عن أبى‌عبدالله عليه‌السلام: «ان لله علمين: علم مكنون مخزون، لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه»[١٥].

١٢. بحارالانوار ج ۴ ص ١٢٧ ذيل الصفحة.
١٣. راجع نهايةالدراية فى شرح الكفاية ج ٢ ص ٢١٢.
١۴. بحارالانوار ج ۴ ص ١١٣.
١۵. الاصول من الكافى ج ١ ص ١۴٧.

فليحمل تلك الاخبار على أن اخبار الانبياء ليس على الجزم والبت، كما حكى عن الشيخ الطوسى، وجعله الفاضل الشعرانى حاسماً لمادة الاشكال،[۱۶] اذ الاخبار اذا لم يكن عن جزم، بل على ما تقتضيه المقتضيات، فتخلفه لا يوجب سلب الاعتماد، خصوصاً اذا كان الاخبار و انكشاف الخلاف مقروناً بتبيين وجه أوجب تغيير المقتضيات، و أما التفصيل بين الوحى والالهام بوقوع البداء فى الثانى دون الاول، كما فى البحار، أو القول بوقوع البداء فى كلام الانبياء نادراً، كما فى البحار أيضاً[۱۷] ففيه أنه ينافى أيضاً قاعدة اللطف، ويوجب سلب الاعتماد عنهم، ولو وقع نادراً، فان تطرق احتمال الخطأ الى الوحى والالهام يرفع الاعتماد عن جميع أقوال الانبياء ـ عليهم صلوات الله ـ كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر ما فى اطلاق عبارة المصنف، من «أن الوجه الصحيح هو أنه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيه أو وليه ـ الخ» لما عرفت من أن الاظهار الجزمى لا يوافق العصمة، و يوجب سلب الاعتماد، بخلاف ما اذا لم يكن الاظهار والاخبار عن جزم، بل على ما يقتضيه المقتضيات من دون جزم، بحيث لو انكشف الخلاف لا يوجب سلب الاعتماد، و أيضاً يظهر مما ذكر ما فى قوله «ان معنى قول الامام أنه ما ظهر لله سبحانه أمر فى شىء كما ظهر له فى اسماعيل ولده ـ الخ» لان المناسب أن يقول: ما ظهر منه تعالى أمر فى شىء، كما ظهر منه فى اسماعيل، كما فسره الشيخ المفيد

۱۶. شرح الاصول من الكافى للمولى صالح المازندرانى ج ۴ ص ۳۲۴.
۱۷. بحارالانوار ج ۴ ص ۱۳۳ ـ شرح الاصول من الكافى ج ۴ للمولى صالح المازندرانى ذيل الصفحة ۲۳۱ ـ ۲۳۰.

و قريب من البداء فى هذا المعنى نسخ أحكام الشرايع السابقة، بشريعة نبينا صلىالله عليه و آله، بل نسخ بعض الاحكام التى جاء بها نبينا صلى الله عليه و آله و سلم(۴).

ــقدس سرهــ لانه بعد كون البداء بمعناه المصطلح عند العامة محالا و منفياً فىالاخبار الــواردة عــن الائمــة عليهمالسلام، فالمراد من الظهور، هو الظهور منه لا الظهور له.

ثم لا يخفى عليك أن امكان التغيير باذنه و مشيته فى المقدرات، أمر ثابت لا يمنع عنه ذكــر المقدر فى لــوح المحو و الاثبات، أو امضائه فى ليالى القدر، لان الامــر بيده، يفعل مــا يشاء و لــذا ورد فــى بعض أخبار ليالى القدر بعد تقديــر الامــور و ابــرامها و امضائها، أن لله المشية.

ثم لا يذهب عليك أن مقتضى ما عرفت ان البداء فى التقديرات لا فىالقضاء، لان قضاء الشىء وقوعه، و مع وقوعه لا ينقلب عما هو عليه، ولذا حكى عنالسيد الداماد ــقدسسرهــ أنه قال: «لابداء فى القضاء، و انما البداء فىالقدر»[١٨].

(۴) ولا يخفى عليك أن النسخ حقيقة هو ارتفاع الحكم بانقضاء زمانه وأمده، فان الحكم المجعول فــى موارد النسخ مقيد فى الواقع بزمان خاص معلوم عند الله و مجهول عند الناس، اذ لا يعلمونه الا بعد اعــلام ارتفاعه، و عليه فلا يرد على النسخ ما ربما يقال منأن النسخ يستلزم عدم حكمةالناسخ، أوجهله بوجهالحكمة، وكلا هذين اللازمين يستحيل فى حقه تعالى، و ذلك لان

١٨. بحارالانوار ج ۴ ص ١٢۴.

تشريع الحكم من الحكيم المطلق لابد و أن يكون على طبق مصلحة تقتضيه، لان الحكم الجزافى ينافى حكمة جاعله، و على ذلك فرفع هذا الحكم الثابت لموضوعه، اما أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة و علم ناسخه بها، و هذا ينافى حكمة الجاعل، مع أنه حكيم مطلق، و اما أن يكون من جهة البداء و كشف الخلاف على ما هو الغالب فى الاحكام والقوانين العرفية، و هو يستلزم الجهل منه تعالى، و على ذلك فيكون وقوع النسخ فى الشريعة محالا، لانه يستلزم المحال انتهى.

و ذلك لما عرفت من أن الحكم كان فى الواقع محدوداً و معلوماً لله تعالى، فاذا تم وقته أخبر عن ارتفاعه، فلا ينافى الحكمة، كما لا يستلزم الجهل، بل ادامته مع خلوه عن المصلحة، تنافى الحكمة.

ثم ان النسخ يقرب البداء وليس عينه، لان فى البداء مقتضيات الشىء موجودة، ولكن فى النسخ لا مقتضى لوجود الحكم بحسب الواقع، بعد انقضاء أمد الحكم. نعم يكون المقتضى الاثباتى من اطلاق الادلة موجوداً، و باعتباره كان النسخ قريباً من البداء، و ان كان المقتضى فى البداء هو المقتضى الثبوتى، والمقتضى فى النسخ هو المقتضى الاثباتى.

٨ـ عقيدتنا في احكام الدين

نعتقد أنه تعالى جعل أحكامه من الواجبات والمحرمات و غيرهما طبقاً لمصالح العباد في نفس أفعالهم، فما فيه المصلحة الملزمة جعله واجباً، وما فيه المفسدة البالغة،نهى عنه،و ما فيه مصلحة راجحة ندبنا اليه، و هكذا في باقي الاحكام و هذا من عدله و لطفه بعباده و لابد أن يكون له في كل واقعة حكم، و لا يخلو شيء من الاشياء من حكم واقعي لله فيه، و ان انسد علينا طريق علمه.

و نقول ايضا انه من القبيح أن يأمر بما فيه المفسدة أوينهى عما فيه المصلحة، غير أن بعض الفرق من المسلمين يقولون ان القبيح ما نهى الله تعالى عنه، والحسن ما أمر به، فليس في نفس الافعال مصالح أو مفاسد ذاتية، ولا حسن أو قبيح ذاتيان، و هذا قول مخالف للضرورة العقلية، كما أنهم جوزوا أن يفعل الله تعالى القبيح فيأمر بما فيه المفسدة، وينهى عما فيه المصلحة، وقد تقدم أن هذا القول فيه مجازفة عظيمة، و ذلك لاستلزامه نسبة الجهل أوالعجز اليه سبحانه تعالى علواً كبيراً (١).

---

(١) ولا يخفى عليك أن هذا البحث من متفرعات الاصل الثابت الذى مضى تحقيقه، و هو أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، وقد عرفت فيما مضى أن الدليل عليه امران: أحدهما أنه مقتضى اطلاق كماله و رحمته و رحمانيته تعالى، و ثانيهما أنه مقتضى حكم العقل بالحسن والقبح الذاتى. أشار المصنف الى الوجه الاول فيالسابق، والى الثانى هنا، و كيف كان:

والخلاصة أن الصحيح فى الاعتقاد أن نقول انه تعالى لا مصلحة له ولا منفعة فى تكليفنا بالواجبات و نهينا عن فعل ما حرمه، بل المصلحة و المنفعة ترجعلنا فى جميع التكاليف. ولا معنى لنفىالمصالح والمفاسد فى الافعال المأمور بها و المنهى عنها، فانه تعالى لا يأمر عبثاً و لا ينهى جزافاً و هو الغنى عن عباده(٢).

فقد مر البحث عنه ولا حاجة الى اعادة الكلام، و عليه كما أن أصل التكليف مما يقتضيه لطفه و رحمانيته، كذلك تطبيق التكليف، مع ما فى الافعال من المصالح والمفاسد، فالمصلحة الراجحة لا تقتضى الوجوب بل الندب، والمصلحة الملزمة تقتضى الوجوب لاالندب، والمفسدة الملزمة تقتضى النهىالتحريمى لاالتنزيهى، والمفسدة الغير الملزمة لا تقتضى الا النهى التنزيهى، ولا يمكن سلوك الانسان نحو كماله و سعادته الا اذا كلف بما تقتضيه الافعال من المصالح والمفاسد، والاخلال به ينافى لطفه ورحمته، كما انهينافى حكمته، لان الحكمة فى خلقة الانسان هو امكان أن يسلك نحو كماله، فاذا كلف بما لا يطابق مقتضى الافعال، فلايمكن له ذلك. هذا مضافاً الى منافاته مع عدله فيما اذا كلف بما زاد أو نقص عن الحد اللازم الذى يستحقه المكلف كما لايخفى.

(٢) حاصله ان التكاليف حيث لا تصدر عنه تعالى جزافاً، فلا تكونالا ناشئة عن المصالح والمفاسد، ولكن المصالح والمفاسد ترجع الينا لا اليه تعالى لانه غنى مطلق.

بقىشىء، وهو أن أفعاله تعالى سواء كانتتكوينية أو تشريعية ناشئة عن كماله المطلق، و ليستلاستكمال ذاته تعالى، لانه غنى مطلق، ولا يحتاج الى شىء، و

لذلك ذهبوا الى أن العلة الغائية متحدة مع العلة الفاعلية فيه تعالى، اذ لا غاية وراء ذاته تعالى، ولا ينافى ذلك أن للافعال غاية أو غايات متوسطة و نهائية، لانها غاية الفعل لا غاية الفاعل. قال العلامة الطباطبائى ـقدس سره ـ: «وبالجملة فعلمه تعالى فى ذاته بنظام الخير غاية لفاعليته التى هى عين الذات»[1].

و ينقدح مما ذكر ما فى كلام الاشاعرة من أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاغراض والمقاصد، فان كل فاعل لغرض و قصد، فانه ناقص بذاته، مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان[2] وذلك لما عرفت من أن الغاية فى فاعليته تعالى، ليست الاذاته و صفاته، فذاته لذاته منشأ للافاضة، ومن المعلوم أن تعليل أفعاله بذاته، لا يستلزم النقصان، حتى يستحيل، بل هو حاك عن كمال ذاته، ولعله اليه يؤول ماقاله العلامة الطباطبائى ـقدس سره ـ من أنه ليس من لوازم وجود الغاية حاجة الفاعل اليها، لجواز كونها عين الفاعل[3].

و ينقدح أيضاً مما ذكر ضعف ماذهب اليه المعتزلة و بعض المتكلمين من الامامية، من أن غاية أفعاله هى انتفاع الخلق، فانه و ان لم يستلزم استكمال الذات بالغايات المترتبة على الافعال، ولكن ذلك يوجب أن يكون لغير ذاته تأثير فى فاعليته مع أنه تام الفاعلية ولا يتوقف فى فاعليته على شىء[4] فالصحيح هو أن يقال ان انتفاع الخلق هو غاية الفعل لا غاية فاعلية الفاعل، اذ لا حاجة له تعالى الى شىء من الاشياء، و لا يتأثر من

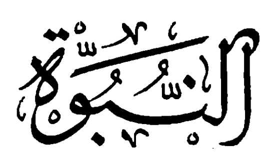
١. راجع نهاية الحكمة ص ١٦۴ ـ ١۶٣.
٢. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٠۶ الطبعة الحديثة.
٣ و ۴. راجع نهاية الحكمة ص ١۶٣.

شیء[5].

نعم ذهب بعض المحققين الى امكان الجمع بين الاقوال، بان يقال: ان من حصر الغاية فى ذاته تعالى أراد الغاية الاصلية والذاتية، و من نفى الغاية فى أفعاله اراد نفى داع زائد على ذاته فى فاعليته، ومن جعل العلة الغائية انتفاع الخلق أراد بيان الغاية الفرعية والتبعية. انتهى،[6] الا ان هذا التوجيه و ان كان حسناً فى نفسه ولكن لا يساعده عبائر القوم فراجع، و لله الحمد.

۵. راجع شرح منظومه ج ۲ ص ۶۲ للاستاذ الشهيد المطهرى قدس سره.
۶. آموزش فلسفه ج ۲ ص ۴۵۲.

الفصل الثاني



١ـ عقيدتنا فى النبوة
٢ـ النبوة لطف
٣ـ عقيدتنا فى معجزة الانبياء
٤ـ عقيدتنا فى عصمة الانبياء
٥ـ عقيدتنا فى صفات النبى
٦ـ عقيدتنا فى الانبياء و كتبهم
٧ـ عقيدتنا فى الاسلام
٨ـ عقيدتنا فى مشرع الاسلام
٩ـ عقيدتنا فى القرآن الكريم
١٠ـ طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة

١- عقيدتنا في النبوة

نعتقد ان النبوة وظيفة الهية و سفارة ربانية يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه و يختاره من عباده الصالحين و أوليائـه الكـاملين في انسانيتهم.

فير سلهم الى سائر الناس لغاية ارشادهم الى ما فيه منافعهم و مصالحهم في الدنيا والاخرة، ولغرض تنزيههم وتزكيتهم من درن مساوىء الاخلاق و مفاسد العادات و تعليمهم الحكمة والمعرفة، و بيان طـرق السعادة والخير لتبليغ الانسانية كمالها اللائق بها، فترتفع الى درجاتها الرفيعة في الدارين، دارالدنيا و دارالاخرة.

و نعتقد أن قاعدة اللطف ـ على ما سيأتي معناها ـ توجب أن يبعث الخالق اللطيف بعباده رسله لهـدايـة البشر و أداء الـرسالة الاصلاحية و ليكونوا سفراء الله وخلفاءه.

كما نعتقد أنه تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبي أو ترشيحه أو انتخابه و ليس لهم الخيرة في ذلك، بل أمر كل ذلك بيده تعالى لانه «أعلم حيث يجعل رسالته» و ليس لهم أن يتحكموا فيمن يرسله هادياً و مبشراً و نذيراً، ولا أن يتحكموا فيما جاء به من أحكام و سنن و شريعة(١).

---

(١) يقع الكلام في مقامات:

أحدها: في معنى النبوة لغة. ففي القـامـوس «النبأ محركة: الخبر، أنبأه اياه به: أخبره ـ الى أن قال: والنبيء: المخبر عن الله تعالى، و ترك الهمز المختار، ج: انبياء ـ الى أن قال: والاسم النبوءة ـ الى أن قال: و نبأ كمنع نباء و نبوأ: ارتفع، و عليهـم:

طلع، ومن ارض الى ارض: خرج، و قول الاعرابى: يا نبیء الله بالهمز، أى الخارج من مكة الى المدينة، أنكره عليه، فقال: لا تنبر باسمى (اى لا تهمز باسمى) فانما أنا نبي الله».

و نحو ذلك فى المصباح المنير و زاد عليه قوله «والنبیء على فعيل مهموز لانه أنبأ عن الله، أى أخبر والابدال والادغام لغة فاشية».

فالمختار هو أن النبى مهموز فى الاصل، ثم أبدلت الهمزة و أدغم فى النبى والنبوة، و يشهد له عود الهمز فى التصغير كما يقال: «مسيلمة نبييء سوء» ولا دلالة لمثل قوله تعالى «و رفعناه مكانا علياً» فى حق بعض أنبيائه على أن النبى مأخوذ من النبوة، بمعنى الرفعة، لان الاية لا تدل الا على أن النبى رفيع القدر لا أن النبى مأخوذ من الرفعة كما لا يخفى، و أما الاستدلال بمثل قوله صلى الله عليه و آله لمن قال يا نبیء الله: «لست بنبیء الله، ولكن نبى الله» ففيه أنه لا يدل على أن أصله من النبوة بمعنى الرفعة، نعم فيه اشارة الى منع استعمال المهموز، و لعله لان المهموز مشترك بين المخبر، والخارج من أرض الى أرض، بخلاف النبى بالتشديد، فانه شائع فى خصوص المخبر، فاذا استعمل مشدداً و مدغماً فلا مجال لتعيير بعض المبغضين بارادة الخارج من المكة الى المدينة منه، كما أراده الذى خاطبه باستعمال النبى مهموزاً، و كيف كان فالاظهر هو ما اختاره القاموس والمصباح المنير من أن النبى مهموز الاصل.

قال العلامة الطباطبائى ـ قدس سره ـ: «والنبى على وزن فعيل مأخوذ من النبأ، سمى به النبى لانه عنده نبأ الغيب، بوحى من الله، و قيل هو مأخوذ من النبوة

بمعنى الرفعة سمى به لرفعة قدره»[١].

ثانيها: فى معناه الاصطلاحى. عرفه أهل الكلام بأنه الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر. قال فى شرح الباب الحادى عشر «فبقيد الانسان يخرج الملك، و بقيد المخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره، و بقيد عدم واسطة بشر يخرج الامام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبى»[٢].

و فيه ان التعريف المذكور يشمل الامام المعصوم الذى قد يخبر عن‌الله تعالى بسبب الهام و كونه محدثاً، بل يشمل سيدتنا فاطمة سلام‌الله عليها فانها أخبرت بما أحست من أخبار جبرئيل بعد موت النبى صلى‌الله عليه وآله، و كتبه مولينا اميرالمؤمنين عليه الصلوة والسلام، و سمى بمصحف فاطمة سلام‌الله‌عليها، وكيف كان فالاولى أن يقال فى تعريف النبى: هو انسان كامل مخبر عن الله تعالى بالوحى، اذ الوحى مختص بالانبياء، و هو نوع كلام يقع بينه و بين أنبيائه.

قال العلامة الطباطبائى ــقدس سره ــ: «والنبى على وزن فعيل مأخوذ من النبأ سمى به النبى لانه عنده نبأ الغيب بوحى من‌الله انتهى»[٣] وقال أيضاً: «ان الوحى نوع تكليم الهى تتوقف عليه النبوة قال تعالى: «انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده ــ النساء: ١٦٢»[٤].

و قال أيضاً فى ذيل قوله تعالى «ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا

١. تفسير الميزان ج ١۴ ص ۵٨.
٢. راجع شرح الباب الحادى عشر ص ٣۴ الطبعةالحديثة ــ قواعد المرام ص ١٢٢.
٣. تفسير الميزان ج ١۴ ص ۵٨.
۴. تفسير الميزان ج ٢ ص ١۴٧.

فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيم ـ الشورى: ۵۲» والمعنى؛ ما كان لبشر أن يكلمه الله نوعاً من أنــواع التكليم، الا هذه الانواع: الثلاثة أن يوحى وحياً، أويكون من وراء حجاب، أو أن يرسل رسولا فيوحى باذنه مــا يشاء. ثم ان ظاهر الترديد فى الاية بـ«أو» هو التقسيم على مغايرة بين الاقسام، وقد قيد القسمان الاخيران بقيد كالحجاب والرسول الذى يوحى الى النبى، ولــم يقيد القسم الاول بشىء، فظاهــر المقابلــة يفيد أن المراد به التكليم الخفى من دون أن يتوسط واسطة بينه تعالى و بين النبى أصلا، و أما القسمان الاخران ففيهما قيد زائد، وهو الحجاب أو الرسول الموحى و كل منهما واسطة، غير أن الفارق ان الواسطة الذى هو الرسول يوحى الى النبى بنفسه، والحجاب واسطة ليس بموح، و انما الوحى من ورائه ـ الى أن قال: ولما كان للوحى فى جميع هذه الاقسام نسبة اليه تعالى على اختلافهــا، صح اسناد مطلق الوحى اليه بأى قسم من الاقسام تحقق، و بهذه العنايه اسند جميع الوحى اليه فى كلامه، كما قال «انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده»[5] والحاصل ان الوحى بجميع أقسامه مختص بالنبى، و عليه أجمعت الامة الاسلامية. نعم قد يطلق الوحى على الهداية التكوينية كقوله تعالى «و أوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ـ النحل: ۱۳» ولكنه بالعناية والمجاز.

ثم ان الفرق بين النبى والرسول كما فى تفسيــر الميزان هو ان النبى، هو الذى بين للناس صلاح معاشهم و معادهم من اصول الدين و فروعه، على مــا اقتضته

۵. تفسير الميزان ج ۱۸ ص ۷۶.

عناية الله من هداية الناس الى سعادتهم، والرسول هو الحامل لرسالة خاصة مشتملة على اتمام الحجة، يستتبع مخالفته هلاكة أو عذاباً أو نحو ذلك[٦]. فالنسبة بين النبى والرسول هو عموم من وجه، اذ كل رسول نبى دون العكس، لجواز أن يكون النبى غير رسول كما لا يخفى.

ثم ان الرسل يختلفون فى الفضل والمرتبة، و ساداتهم هم اولو العزم منهم، وهم أصحاب الجد والثبات على العهود والميثاق فى حد اعلى، وهم: نوح وابراهيم و موسى و عيسى و نبينا محمد بن عبدالله صلى الله عليه و عليهم اجمعين، كما قال تعالى: «واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى و عيسى و أخذنا منهم ميثاقا غليظا ـ الاحزاب:٧» هم أصحاب الكتب والشرايع، كما قال الله تعالى: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى و عيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ـ الشورى: ١٣».

ثالثها: فى امكان النبوة، ولا يخفى أنها ممكنة ذاتاً، لان فى تكليمه تعالى مع الانسان الكامل بواسطة أو بدونها، لا يلزم أحد من المحالات كاجتماع النقيضين أو الضدين أو المثلين، اذ تكليمه ليس الا ايجاد الكلام و نحوه، ومن المعلوم أنه لا يستلزم المحدودية كالجسمية، حتى يناقض مع صرفيته ولاحديته، فلا ريب فى امكانها ذاتاً، و انما الكلام فى امكانها وقوعاً، فان البراهمة[٧] زعموا أنها لا فائدة فيها، فلا تصدر عن

٦. تفسير الميزان ج ٢ ص ١٤٥.
٧. البراهمة قوم انتسبوا الى رجل يقال له براهم و قد مهد لهم نفى النبوات اصلا و هم كما فى المنجد خدمة الهة الهنود..

الحكيم المتعال، و قالوا في توجيه ما ذهبوا اليه: ان الذى يأتى به الرسول لم يخل من أحد أمرين: اما أن يكون معقولا و اما ان لا يكون معقولا، فان كان معقولا فقد كفانا العقل التام بادراكه والوصول اليه، فأى حاجة لنا الى الرسول؟ و ان لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا، اذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الانسانية، و دخول فى حريم البهيمية[٨].

و اجيب عن ذلك بأنه لاريب فى فائدة النبوة، فان النبى اذا أتى بما يدركه العقول أيدها و أكدها و فائدة التاكيد أوضح من أن يخفى، و ان أتى بما لا يدركه العقول من غير طريق الشرع ففائدتها هى الارشاد والهداية، و أى فائدة أعظم من تلك الفائدة؟ و لعل البراهمة زعموا أن العقول حاكمة بثبوت الفائدة فى بعض الافعال و بعدمها فى بعض اخر، مع أنها حاكمة فى بعضها وليس لها الحكم فى الاخر، فلا منافاة بين العقول التى لا حكم لها و مع الشرع الحاكم، اذ لا مناقضة بين اللااقتضاء والاقتضاء كما لا يخفى، و لذلك قال المحقق الطوسى ـ قدس سره ـ فى تجريد الاعتقاد: «البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد، كمعاضدة العقل فيما يدل عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدل»[٩].

هذا مضافاً الى فوائد اخر كرفع الشك عن الشبهات الموضوعية للعدل والظلم اللذين كانت العقول مستقلة فيهما. الاترى أن الناس اختلفوا فى اليوم فى القيمة

٨. راجع الملل و النحل ج ٢ ص ٢٥٥.
٩. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٧ الطبعة الحديثة.

الزائدة الحاصلة من عمل الاجير على المواد الطبيعية كالخشب انها لصاحب المواد أو للاجير أو لهما، و كل قوم يدعى أن العدل هو ما ذهب اليه والظلم خلافه، و ليس هذا الاختلاف الا فى موضوع حكم العقل الكلى، اذ لااختلاف فى قبح الظلم و حسن العدل بينهم، وفى مثل هذا يحتاج الى الشرع حتى يزول الشك.

و كرفع الغفلة عما حكم به العقل، اذ كثيراً ما تصير الاحكام العقلية مغفولة عنها، فالشرع يرشد الناس الى عقولهم، و ينبئهم بحيث تذكروا مانسوه، خصوصاً اذا بشروهم و أنذروهم بالاثار التى للاعمال بالنسبة الى البرزخ والقيامة والاخرة.

و أضعف مما ذكر من الشبهة حول امكان النبوة وقوعاً، هو ما حكى عنهم أيضاً من أنه دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح فى عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرايع بمستقبحات من حيث العقل من التوجه الى بيت مخصوص فى العبادة والطواف حوله، والسعى و رمى الجمار، والاحرام والتلبية، و تقبيل الحجر الاصم، وكذلك ذبح الحيوان ـ الى أن قال: وكل هذه الامور مخالفة لقضايا العقول[١٥].

و ذلك لان الموضوع للقبح العقلى هو ما علم خلوه عن المصالح، أو ما علم اشتماله على المفاسد، والامور المذكورة ليست كذلك، بل الامر فيها بالعكس، لما علم من الفوائد المهمة والاسرار العظيمة فيها، و هذا التوهم ناش من قلة التدبر حول العبادات، و عدم التوجه الى حقيقتها و أسرارها، و تأثيرها فى استكمال الروح الانسانى للتقرب والتهذيب، فمثل رمى الجمار يوجب

١٥. الملل و النحل للشهرستانى ج ٢ ص ٢٥٥.

تذكار رمى آدم ـ على نبينا وآله و عليه السلام ـ لعدوه الشيطان، و تبريه منه، و هذا التذكار يوجب أن يعرف الانسان عدوه و يقتدى بأبيه فى رميه، والتبرى منه، و هل هذا الا غرض صحيح، فكيف يكون مثل هذا مخالفا للعقل؟ و هكذا الطواف والسعى بين الصفا والمروة و غيرها مشتمل على أسرار و حكم عظيمة، تكون شطر منها مدونة تحت فلسفة الحج فراجع.

وبالجملة فكل أمر صدر عن الحكيم المتعال وجاء به الانبياء مشتمل على الفوائد والمصالح، و ان لم نعلمها بالتفصيل، لانهم أخبروا عن الحكيم المتعال الذى لا يصدر منه القبيح، فليس فى الاوامر الشرعية التى جاءت به الرسل والانبياء مفسدة يمكن للعقل أن يعرفها، غايته عدم العلم بوجه المصلحة و هو لا يضر، فلا موجب لقول البراهمة من استحالة وقوع النبوة كما لا يخفى.

رابعها: فى فوائد البعثة و غاياتها، ولا يخفى عليك انها متعددة.

منها: الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم فى الدنيا والاخرة، و هذه الغاية لا تقع كاملة الا بالشرع، فان بديهيات العقل محدودة، فلا تكفى للارشاد الى جميع المنافع والمصالح، كما أن التجربات الحاصلة للبشر فى طول التاريخ لا يكون وافية بذلك، هذا مضافاً الى أن حاجات الانسان لا تنحصر بالعالم المادى المشهود، و أن ماوراء العالم المادى لا يكشف عادة بالعقل، ولا يكون فى حيطة الحس والتجربة، فليس لكل واحد من العقل والحس، منفرداً أو منضماً الى الاخر، أن يحقق حوله لكشف الروابط بين ذلك العالم و بين أفعالنا و عقائدنا حتى ينتظم البرنامج الصالحة لسير الانسان نحو ما ينفعه من سعادته فى الدنيا والاخرة.

لا يقال ان الوجدان والفطرة يكفي لـذلك، لانـا نقول: ان الادراك الفطرى اجمالي يحتاج الى التفصيل، بل مستور فى صميم ذات الانسان، بحيث يحتـاج الـى الكشف والاثارة والتنبيه بوساطة الانبياء والرسل، و لولا ذلك لما نال الى كثير مما يحتاج اليه كما قال تبارك و تعالى: «كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلـوا عليكـم آياتنا و يزكيكم و يعلمكم الكتاب والحكمة و يعلمكم مالم تكونوا تعلمون ـ البقرة: ١٥١».

فلو اهمل الانسان مع ماله من العقل والوجـدان والتجربة، ولم يرسل الانبياء لهم لكان لهم العذر والحجة على الله، لعدم تمكنهم من النيل الى السعادة بـدون وساطة الانبياء، ولكن ارسال الرسل يقطع عذرهـم و يكون الحجة لله عليهم، واليه يشير قوله عزوجل: «رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل و كان الله عزيزاً حكيماً ـ النساء: ١٦٥».

فالغاية من بعثهم و ارسالهم هو ارشاد الناس نحو مصالحهم و مفاسدهم، ليتمكنوا من اتخاذ السعادة التى خلقوا لاجلها، و لئلا يكون للعصاة والكفار حجة علـى الله، و غاية ارشاد الناس الى مصالحهم و مفـاسدهم ملازمة مع غاية اتمام الحجة، ولا تنفك عنها، و لعله لذا اكتفى المصنف بذكر الملزوم ولم يشر الى اللازم، كما أن بعض المحققين، اكتفى بذكر اللازم ولـم يذكـر الملزوم، و كيف كان فكلاهما من الغايات كما لا يخفى.

و منها: التنزيه والتزكية، ومن المعلوم ان الغرض من ارسال الرسل ليس منحصراً فى مجرد التعليم، بـل التزكية من الاغراض، ولانجاز ذلك اختار الله تعالـى للنبوة و الرسالة من بين الناس عباده الصالحين واولياءه الكاملين، بحيث يكونون اسوة كاملة بين أبناء البشر،

و يسوقون الناس نحو السعادة والكمال بأعمالهم، وغير خفى أن هذا الغرض لا يحصل بمجرد نزول ما يحتاج اليه من السماء بصورة كتاب سماوى فقط، أو بنزول ذلك على عباده المتوسطين، أو بنزول ذلك على غير جنسهم كالملائكة، لان الناس في هذه الصورة اما أن لا يجدوا الاسوة، و اما أن يزعموا أن الطهارة والتزكية من خصائص الجنس الاخر ولا يمكن للانسان أن ينال الى ذلك.

و لمثل هذا جعل المرسلون من جنس الانسان، كما قال عزوجل: «لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة و ان كانوا من قبل لفى ضلال مبين ــ آل‌عمران: ۱۶۴». و جعلهم مصطفين من الاخيار كما نص عليه فى‌الكتاب العزيز: «واذكر عبادنا ابراهيم و اسحاق و يعقوب اولى الايدى والابصار * انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار * و انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار * واذكر اسماعيل واليسع وذا الكفل و كل من الاخيار ــ ص: ۴۸ــ۴۵».

و منها: تعليم الحكمة والمعرفة، ولا يذهب عليك أن ظاهر المصنف أن تعليم الحكمة غير الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم، كما أن ظاهر قوله تعالى «و يعلمهم الكتاب والحكمة» هو المغايرة بين تعليم‌الكتاب و تعليم الحكمة، فلعل مراد المصنف من الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم، هو بيان الاحكام والمقررات والتعبديات والتشريعيات المتعلقة بالاعمال والمعاملات، والمراد من‌الحكمة المعارف‌الحقة‌المطابقة للواقع، التى توجب بصيرة فى‌الامور والدين و ازدياداً فى معرفة الله تعالى وما يؤدى اليها كمعرفة الامام،

كما هو المستفاد من الايات والاخبار كقوله عزوجل: «ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله ومن يشكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان الله غنى حميد ـ لقمان: ١٢».

و قوله تبارك و تعالى: «يؤتى الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً وما يذكر الا اولوا الالباب ـ البقرة: ٢٦٩».

و كما روى عن الصادق عليه‌السلام: «الحكمة ضياء المعرفة، و ميزان التقوى و ثمرة الصدق»[١١] و عنه عليه‌السلام: «الحكمة المعرفة والتفقة فى‌الدين»[١٢] و عن النبى صلى‌الله عليه و آله «رأس الحكمة مخافة الله»[١٣] و عن الصادق عليه‌السلام: «طاعة الله و معرفة الامام»[١٤] و يمكن أن يشير اليه ما ذكره العلامة الطباطبائى ـ قدس سره ـ بقوله: «الحكمة هى القضايا الحقة المطابقة للواقع، من حيث اشتمالها بنحو على سعادة الانسان، كالمعارف الحقة الالهية فى المبدء و المعاد، والمعارف التى تشرح حقايق العالم الطبيعى من جهة مساسها بسعادة الانسان، كالحقايق الفطرية التى هى أساس التشريعيات الدينيه»[١٥] وما ذكره السيد الشبر ـ قدس سره ـ حيث قال: «الحكمة العلم النافع، أو تحقيق العلم و اتقان العمل. انتهى» و كيف كان فهى أمر وراء ظواهر الاحكام والمقررات الشرعية، كما لا يخفى، كما أن النسبة بين الحكمة والكتاب عموم من وجه، لا مكان أن يكون حكمة غير مذكورة فى‌الكتاب،

١١. تفسير آلاء الرحمن ص ٢٣٧.
١٢ و ١٣ و ١٤. تفسير نورالثقلين ج ١ ص ٢٣٩.
١٥. تفسير الميزان ج ٢ ص ٤١٨.

كبعض تفاصيل المعارف الحقة، كمايجوز أنيكون شيء مذكوراً في الكتاب و ليس مصداقاً للحكمة كالاجتناب عن النساء في المحيض و نحوه، كما يمكن أن يكون في الكتاب امور كانت من مصاديق الحكمة. و أما استعمال الحكمة في الفلسفة فهو اصطلاح خاص حادث، فلا يحمل عليه الاستعمالات القرآنية، و على كل تقدير فهذه المعارف الحقة الاصيلة الالهيةمما لا يمكن النيل اليها بدون ارسال الرسل و بعث الانبياء، كما هو واضح لمن عرفها وقاسها معالمعارفالبشرية.

و منها: أداء الرسالة الاصلاحية، و أنت خبير بأن المفاسد الاجتماعية من الظلم والفحشاء والمنكرات و نحوها، ربما تكون بحيث يحتاج ازالتها والمقابلة معها الى رسول الهي، حتى يدعو الناس نحو الاصلاح و اقامة العدل، و يدافع عن المظلومين والمحرومين، لان مجرد نزول الكتاب و تعليم الاحكام والتربية والتزكية بدون المجاهدة والقيام في مقابل المفاسد الاجتماعية، غير كاف لدفعها و رفعها، اذ بعض النفوس الشريرة كالمترفين والمفسدين لن يتوجهوا الى ذلك كله، و يظلمون و يصدون عن سبيلالله و يفسدون النسل والحرث، كما نشاهد ذلك في يومنا هذا في الممالك الغربية والشرقية، التي نبذ فيها الكتب السماوية، فاللازم في أمثال ذلك هو ارسال الرسل أو الرجال الالهية للقيام للاصلاح، و هذه الغاية من مهمات الغايات.

قال الفاضل الشعراني ـقدسسرهـ: «ليس في طبيعة الانسان شيء أعظم قيمة و قدراً من الاستقلال والحرية و اقامة العدل و حفظ الحقوق و دفع الظلم والتجاوز، و لذا لم ينس الناس حق الرسل الالهية في

اقامة العدل والاستقلال والحرية و ان نسوا كل شیء من الخدمات المدنية والمادية عن الاخرين»[16].

«لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس و ليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ان الله قوی عزيز ـ الحديد: **۲۵**».

كما يظهر من بعض الايات أن كل امة من الامم الماضية، لم تخل عن ارسال رسول الهی لاصلاحها، حيث قال تبارك و تعالى: «ولقد بعثنا فی كل امة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ـ النحل: ۳۶».

و من تلك الرسل موسى بن عمران ـ على نبينا و آله و عليه السلام ـ حيث أرسله الله تعالى لنجاة بنی ـ اسرائيل من أيدی فرعون و أتباعه، و قال عزوجل: «و قال موسى يا فرعون انی رسول من رب العالمين * حقيق على أن لا أقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معی بنی اسرائيل ـ الاعراف: ۱۰۵ ـ ۱۰۴».

و يلحق بالرسالة الاصلاحية مجیء الرسل لرفع الاختلافات الدينية والتحريفات اللفظية والمعنوية بين الامة بعد مجیء نبی و نزول كتاب و شريعة معه، فان امة الانبياء كثيراً ما كانوا يختلفون فيما جاءهم بحيث يحتاج الى ارسال رسول لاصلاح الامور الدينية، وابانة الحق من الباطل، و كيف كان فاداء الرسالة الاصلاحية من الفوائد والغايات البينة لارسال الرسل الالهية التی لا يجوز أن تهمل و تترك، و هذه جملة من الغايات والفوائد التی للبعثة والرسالة.

۱۶. راجع كتاب «راه سعادت» ص ۶۱.

خامسها: فى نتيجة الغايات، و لقد أفاد و أجاد المصنف ـقدس سره ـ فى تبيين الغايات لارسال الرسل و بعث الانبياء، فانه جعل غاية الغايات هو امكان النيل الى الكمال اللائق بالانسانية والسعادة فى الدارين، و هذه أحسن من تعليل ارسال الرسل باعداد السعادة الدنيوية الاجتماعية كتنظيم البلاد والامور الاجتماعية، لان الانسان المحتاج الى نبى و رسول لا ينحصر فى الانسان المدنى الاجتماعى، بل كل فرد من أفراد الانسان يحتاج الى البعثة والرسالة، ولو كان وحيداً فريداً، حتى ينال الى كماله اللائق به فى الدنيا والاخرة، و لذا نقول بأن اللازم هو كون أول فرد من افراد الانسان نبياً أو مصاحباً للنبى ولا حاجة فى لزوم البعثة الى تحقق الاجتماع والتغالب كما يظهر من بعض، اللهم الا أن يكون مقصودهم بيان أحد موارد لزوم البعثة وارسال الرسل، لا اختصاص مورد البعثة و ارسال الرسل بما اذا كان الاجتماع محققاً، و بمثل ذلك يوجه ما فى الشفاء حيث اكتفى فى اثبات النبوة بحفظ النوع الانسانى، حيث قال: «فصل فى اثبات النبوة و كيفية دعوة النبى الى الله تعالى والمعاد اليه ـ و نقول الان: من المعلوم أن الانسان يفارق ساير الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، و أنه لابد من أن يكون الانسان مكفياً بآخر من نوعه، يكون ذلك الامر (الاخر) أيضاً مكفياً به و بنظيره، فيكون هذا مثلا يبقل لذلك، وذاك يخبز لهذا، و هذا مخيط للاخر، والاخر يتخذ الابرة لهذا، حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفياً، ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات ـ الى أن قال: فاذا كان هذا ظاهراً، فلابد من وجود

الانسان و بقائه من مشاركة، ولا يتم المشاركة الا بمعاملة، كما لا بد فى ذلك من ساير الاسباب التى تكون له، ولا بد من المعاملة من سنة و عدل، ولا بد للسنة والعدل من سان و معدل، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس و يلزمهم السنة ولا بد من أن يكون هذا انساناً، ولا يجوز أن يترك الناس و آراءهم فى ذلك، فيختلفون و يرى كل منهم ماله عدلا وما عليه ظلماً، فالحاجة الى هذا الانسان فى ان يبقى نوع الناس و يتحصل وجوده أشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار و على الحاجبين، وتقعير الاخمص من القدمين، و أشياء اخرى من المنافع التى لا ضرر فيها فى البقاء، بل أكثر مالها انها تنفع فى البقاء و وجود الانسان الصالح لان يسن و يعدل ممكن، كما سلف منا ذكره، فلا يجوز أن يكون العناية الاولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التى هى اسها»[۱۷].

اذ الاكتفاء بذلك فى تعليل الرسالة فى قوة حصر لزوم الرسالة والبعثة فى الانسان الاجتماعى، مع أنه محتاج اليها قبل صيرورته اجتماعياً كما عرفت، على أنه اهمال لامر آخرته، لان تمام الكلام عليه فى بقاء النوع الانسانى فى الدنيا، بحيث يصل حق كل ذى حق اليه، ولا توجه فيه الى سعادته الاخروية، هذا مضافاً الى أن النبوة والرسالة مقام عظيم يكون الحكومة و اقامة العدل شأناً من شؤونه، فلا ينبغى حصرها فيها كما لا يخفى، ولذا قال فى «العقائد الحقة» بعد نقل الطريق المذكور عن الحكماء: «والعجب قصر النظر فى هذا البيان الى اصلاح معاش الناس، وعدم التوجه الى

۱۷. الالهيات من كتاب الشفاء ص ۵۵۶، و ص ۴۴۲ و ۴۴۱ من طبع مصر.

الاخرة، مع أن الدنيا دار المجاز والاخرة دار القرار»[١٨].

سادسها: فى أمر تعيين النبى والرسول، وقد صرح المصنف بكونه بيد الله تعالى حيث قال: «كما نعتقد أنه تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبى أو ترشيحه أو انتخابه، و ليس لهم الخيرة فى ذلك، بل امر كل ذلك بيده تعالى، لانه أعلم حيث يجعل رسالته» و هو واضح لان التعيين أوالانتخاب فرع علم المعين بوجود من يصلح للنبوة والرسالة، مع أنه لا علم لاحد بذلك الا بتعيين الله تعالى، مع اقامة البينات والمعجزات، كما أنه لا مجال لتربيته، لان تأديب شخص للنبوة لا يتأتى عن الناس، الذين لا يعلمون بموقع النبوة والرسالة، فالنبوة والرسالة سفارة الهية تتعين من ناحيته تعالى، ولا سبيل للعلم بها الا من جانبه تعالى.

و أيضاً بعد تعيين الله تعالى لا خيرة لغيره فيما اختاره الله عزوجل، لانه أعلم بمن يكون قابلا لذلك المقام، فعلى الناس الطاعة والتبعية، وبالجملة: ان النبوة سفارة، والنبى سفير، وامر السفير لا يكون الا بيد من أرسله ولا خيرة لاحد فيه.

قال الصادق عليه السلام فى جواب زنديق سأل عنه، من أين أثبت الانبياء والرسل؟ قال: «انا لما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا، وعن جميع ما خلق، و كان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشرهم و يباشروه، و يحاجهم ويحاجوه، ثبت أن له سفراء فى خلقه، يعبرون عنه الى خلقه و عباده و يدلونهم على مصالحهم و منافعهم، وما به بقاؤهم وفى تركه فناؤهم، فثبت الامرون والناهون عن

١٨. العقائد الحقة ص ١٢ ـ ١١.

الحکیم العلیم فی خلقه، والمعبرون عنه جل و عز، وهم الانبیاء علیهم‌السلام، و صفوته من خلقه، حکماء مؤدبین بالحکمة، مبعوثین بها، غیر مشارکین للناس ـ علی مشارکتهم لهم فی‌الخلق والترکیب ـ فی شیء من أحوالهم، مؤیدین من عند الحکیم العلیم بالحکمة، ثم ثبت ذلك فی کل دهر و زمان مما أتت به‌الرسل والانبیاء من الدلائل والبراهین، لکیلا تخلو أرض الله من حجة یکون معه علم یدل علی صدق‌مقالته، وجواز عدالته»[۱۹].

قال المحقق اللاهیجی فی ذیل الروایة: «فلیعلم‌أن هذا الکلام الشریف مع وجازته واختصاره، یحتوی خلاصة الاراء والانظار من الحکماء السابقین والعلماء اللاحقین، بل فیه اشارات الی حقائق لم یصل الیها منتهی نظر أکثر المتکلمین، ولو سمعها الفلاسفة الاقدمون لاقروا باعجاز هذا الکلام الالهی»[۲۰].

۱۹. الاصول من الکافی ج ۱ ص ۱۶۸.
۲۰. راجع گوهر مراد ص ۲۵۳.

٢ـ النبوة لطف

ان الانسان مخلوق غريب الاطوار، معقد التركيب فى تكوينه و فى طبيعته و فى نفسيته و فى عقله، بل فى شخصية كل فرد من افراده، و قد اجتمعت فيه نوازع الفساد من جهة، و بواعث الخير والصلاح من جهة اخرى، فمن جهة قد جبل على العواطف والغرائز، من حب النفس و الهوى والاثرة واطاعة الشهوات، و فطر على حب التغلب والاستطالة والاستيلاء على ما سواه، والتكالب على الحياة الدنيا و زخارفها و متاعها كما قال تعالى: «ان الانسان لفى خسر» و «ان الانسان ليطغى° ان رآه استغنى» و «ان النفس لامارة بالسوء» الى غير ذلك من الايات المصرحة والمشيرة الى ما جبلت عليه النفس الانسانية من العواطف و الشهوات.

و من الجهة الثانية؛ خلق الله تعالى فيه عقلا هادياً يرشده الى الصلاح و مواطن الخير و ضميراً وازعا يردعه عن المنكرات و الظلم و يؤنبه على فعل ما هو قبيح و مذموم.

و لا يزال الخصام الداخلى فى النفس الانسانية مستمراً بين العاطفة والعقل، فمن يتغلب عقله على عاطفته كان من الاعلين مقاماً، و الراشدين فى انسانيتهم و الكاملين فى روحانيتهم.

و من تقهره عاطفته كان من الاخسرين منزلة والمتردين انسانية، والمنحدرين الى رتبة البهائم.

و أشد هذين المتخاصمين مراساً على النفس هى العاطفة و جنودها.

فلذلك تجد أكثر الناس منغمسين فى الضلالة و مبتعدين عن الهداية باطاعة الشهوات، و تلبية نداء العواطف «وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين».

على أن الانسان لقصوره و عدم اطلاعه على جميع الحقائق و أسرار الاشياء المحيطة به، والمنبعثة من نفسه، لايستطيع أن يعرف بنفسه كل مايضره و ينفعه، ولا كل ما يسعده و يشقيه، لا فيما يتعلق بخاصة نفسه ولا فيما يتعلق بالنوع الانساني و مجتمعه ومحيطه، بل لايزال جاهلا بنفسه، و يزيد جهلا أو ادراكاً لجهله بنفسه كلما تقدم العلم عنده بالاشياء الطبيعية والكائنات المادية.

و على هذا فالانسان فى أشد الحاجة ليبلغ درجات السعادة، الى من ينصب له الطريق اللاحب، والنهج الواضح الى الرشاد واتباع الهدى، لتقوى بذلك جنود العقل حتى يتمكن من التغلب على خصمه اللدود اللجوج عند ما يهيء الانسان نفسه لدخول المعركة الفاصلة بين العقل والعاطفة.

و أكثر ما يشتد حاجته الى من يأخذ بيده الى الخير والصلاح عند ماتخادعه العاطفة و تراوغه، و كثيراً ما تفعل ـ فتزين له أعماله و تحسن لنفسه انحرافاتها، اذتريه ما هو حسن قبيحاً، أوما هو قبيح حسناً، و تلبس على العقل طريقه الى الصلاح والسعادة والنعيم، فى وقت ليس له تلك المعرفة التى تميز له كل ما هو حسن و نافع، و كل ما هو قبيح و ضار، و كل واحد منا صريع لهذه المعركة من حيث يدرى و لايدرى الا من عصمه الله.

ولاجل هذا يعسر على الانسان المتمدن المثقف، فضلا عن الوحشى الجاهل، أن يصل بنفسه الى جميع طرق الخير والصلاح و معرفة جميع ماينفعه و يضره فى دنياه و آخرته، فيما يتعلق بخاصة نفسه أو بمجتمعه و محيطه، مهما تعاضد مع غيره من أبناء نوعه، ممن هو على شاكلته و تكاشف معهم، و مهما أقام بالاشتراك معهم المؤتمرات والمجالس والاستشارات، فوجب أن يبعث الله تعالى فى الناس رحمة لهم و لطفاً بهم «رسولا منهم يتلوا عليهم آياته و يزكيهم و يعلمهم الكتاب والحكمة» و ينذرهم عما فيه فسادهم، و يبشرهم بما فيه صلاحهم و سعادتهم.

انما كان اللطف من الله تعالى واجباً فلان اللطف بالعباد من كماله المطلق، و هو اللطيف بعباده والجواد الكريم، فاذا كان المحل قابلا و مستعداً لفيض الوجود واللطف، فانه تعالى لابد ان يفيض لطفه، اذ لابخل فى ساحة رحمته، ولا نقص فى جوده و كرمه.

وليس معنى الوجوب هنا أن احداً يأمر بذلك فيجب عليه أن يطيع

ـ تعالى عن ذلك ـ ، بل معنى الوجوب فى ذلك هـو كمعنى الوجـوب فى قولك: انه واجب الوجود (أى اللزوم واستحالة الانفكاك) (١).

---

(١) هنا مطالب: الاول ان حاجة الانسان الى الرسل والانبياء من جهات مختلفة، وقد عرفت الاشارة والتنبيه عليها، و حيث أراد المصنف اثبات لزوم اللطف فـى المقام، قال ما حاصله ان النبوة لطف، و اللطف لازم كماله و صفاته، فالنبوة لازمة.

ثم أعاد الكلام فى تبيين حاجة الانسان الى الرسل والانبياء، لان يتضح صغرى القياس، و حيث كان غاية الغايات من ارسال الرسل عنده، هو بلوغ الانسان الى درجات السعادة، لا حظ سبيل تزكية الانسان، و شرع من أن الانسان مركب من نوازع مختلفة، نوازع خير و نوازع فساد، و بين تلك النوازع منازعة، ولا يزال تخادع الاميال والاهواء مع دواع الخير، من دون مساواة بينهما، فان الاولى فعلية بفعلية أسبابها كدعوة الشيطان ومن تبعه نحو الفساد، بخـلاف الثانية فانـه لا سبب لفعليتها نوعاً لو لم يكن نبى و رسول أو امام ومن تبعهم، ومن المعلوم أن وجود النبى والرسول او الامام فى تلك المنازعة الغير المتساوية من أوضح الالطاف، فانهـم يزيدون فى معرفة الناس بالله والمعاد والمعارف الحقة، الى أن تصير دواعى الخير والصلاح، قبال نوازع الفساد فعلية معادلة، و يؤكدون ذلك بالتبشيـر والتنذيـر، والوعد والوعيد، و يثيرون الفطرة والعقول من القوة الى الفعلية، الى أن لا يسلك سبيل الفساد والضلالة الا الشقى.

قال مولينا اميرالمؤمنين عليه السلام: «فبعث فيهم رسله و واتر اليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، و

يذكروهم منسى نعمته، و يحتجوا عليهم بـالتبليغ، و يثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم آيات المقدرة من سقف فوقهم مرفوع و مهاد تحتهم موضوع»[1].

هذا مضافاً الى أن وجود الانبياء والرسل اسوة فى الكمالات الانسانية، و له سهم كبير فى فعلية دواعى الخير فى نفوس الناس و جذبهم نحو السير والسعى نحو الكمال، كما لا يخفى.

هذا كله تمام الكلام فى‌الصغرى، و أما الكبرى فسيأتى الكلام فيها ان‌شاءالله تعالى.

الثانى: فى معنى كون البعث و ارسال الرسل رحمة و لطفاً فى حق العباد. فاعلم أن المراد من كون ذلك لطفاً ليس الا ما يتمكن به الانسان، من‌سلوك اختيارى‌فى‌طريق السعادة، اذ بدون هذا اللطف لايعلم‌الطريق حتى‌يسلكه، و يجتنب عن طريق الضلالة، فالبعث و ارسال الرسل هو اللطف الممكن الذى لا يستغنى عنه الانسان أصلا، لا ما اصطلح فى علم الكلام، فان المراد منه هو اللطف المقرب لا الممكن، و لذا عرفوه بأنه ما يقرب العبد الى الطاعة، و يبعده عن المعصية، ولا حظ له فى التمكين، ولا يبلغ الالجاء، و مثلوا له بمن دعا غيره الى طعام و هو يعلم أنه مع كونه مكلفاً بالاجابة، و متمكناً من الامتثال لا يجيبه الا أن يستعمل معه نوعاً من التأدب فالتأدب المذكور يقرب المكلف الى الامتثال ويبعده عن المخالفة، فاذا كان للداعى غرض صحيح فى دعوته، يجب عليه التأدب المذكور تحصيلا لغرضه، والا نقض غرضه الصحيح و هو قبيح عن الحكيم.

و من المعلوم أن الانسان بالنسبة الى سلوك طريق

۱. نهج‌البلاغة صبحى صالح الخطبة ۱، ص ۴۳.

السعادة والاجتناب عن طريق الضلالة، ليس كالمدعو الذى ذكر فى المثال متمكناً عن الاجابة والامتثال، فان الانسان لا يعلم بجميع ما يصلح له وما يضره الا بالبعثة و ارسال الرسل، فجعل البعث و ارسال الرسل لطفاً بالمعنى المذكور فىالكلام، تنازل عن درجة الحاجة الى البعثة بلاوجه، اذ حاجة الانسان اليها أشد و أزيد من ذلك.

و عليه فلا مورد لتعبير المصنف حيث قال فى بيان الحاجة الى البعثة: «ولاجل هذا يعسر على الانسان المتمدن المثقف، فضلا عن الوحشى الجاهل، أن يصل بنفسه الى جميع طرق الخير والصلاح ـ الخ» فانه مع عدم العلم بالطريق لا يتمكن من الوصول، لا أنه يتمكن ولكن يعسر عليه فلا تغفل.

الثالث: فى وجوب اللطف و لزومه، و هو كبرى القياس، ولا يخفى عليك أن الادلة الدالة على وجوبه متعددة.

منها؛ ما أشار اليه فى المتن من برهان الخلف، فان اللطف مقتضى كونه تعالى كمالا مطلقاً، فاذا كان المحل قابلا و مستعداً لذلك الفيض، كما هو المفروض، فانه تعالى لابد أن يفيض لطفه، اذ لا بخل فى ساحة رحمته، ولا نقص فى جوده و كرمه، ولا مصلحة فى منعه، و الا لزم الخلف فى كونه كمالا مطلقاً، أو عدم حاجة الانسان الى البعثة وكلاهما ممنوعان.

و بعبارة اخرى؛ ان حاجة الانسان الى البعثة كما عرفت، أشد من الحاجة الى كل شىء اخر، كانبات الشعر على الاشفار و على الحاجبين و تقعير الاخمص من القدمين، و غير ذلك، فان الانسان بدون البعثة لايتمكن من السلوك نحو الكمال اللائق به، و النيل الى السعادة

فی الدارین.

فحینئذ نقول کما قال الشیخ أبوعلی بن سینا، فلا یجوز أن یکون العنایة الاولی و علمه تعالی بنظام الخیر، تقتضی تلك المنافع، ولا یقتضی هذه التی هی اسها، مع أنه لا مانع من وجود الانبیاء والرسل، لتعلیم الناس ما یصلحهم وما یضرهم و لتزکیتهم و سوقهم نحو سعادتهم فی الدنیا والاخرة، بل مقتضی کماله و علمه و قابلیة المحل و عدم وجود المانع، هو الاقتضاء المذکور والافاضة، والا لزم الخلف فی کونه عالماً بنظام الخیر و کمالا مطلقاً، هذا مضافاً الی لزوم تکلیف الناس بما لا یطیقون، من السلوك نحو السعادة والکمال فی الدارین، من دون ایجاد شرطه، و الی نقض الغرض من خلقة الانسان للاستکمال والنیل الی السعادة، مع عدم اعداد مقدماته، و من المعلوم أنهما لا یصدران عن الکمال المطلق، والا لزم الخلف فی کونه کمالا مطلقاً.

و منها ما استدل به فی علم الکلام من نقض الغرض و تحصیله. قال المحقق الطوسی ــ قدس سره ــ: «واللطف واجب لتحصیل الغرض به». قال العلامة الحلی ــ قدس سره ــ فی شرحه: «والدلیل علی وجوبه أنه یحصل غرض المکلف، فیکون واجباً، والا لزم نقض الغرض. بیان الملازمة: أن المکلف اذا علم أن المکلف لا یطیع الا باللطف، فلو کلفه من دونه، کان ناقصاً لغرضه، کمن دعا غیره الی طعام و هو یعلم أنه لا یجیبه الا اذا فعل معه نوعاً من التأدب، فاذا لم یفعل الداعی ذلك النوع من التأدب، کان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف یستلزم تحصیل الغرض»[۲].

۲. شرح تجرید الاعتقاد ص ۳۲۴ ــ ۳۲۵ الطبعة الحدیثة.

قال المحقق اللاهيجي في تقريبه: «ان ترك اللطف نقض للغرض، و نقض الغرض قبيح، فترك اللطف قبيح»[٣] و هو تعالى لا يفعل القبيح. ثم لا يخفى عليك أن مبنى الدليل المذكور هو الحسن والقبح العقليين، كما أن مبنى الدليل الذى ذكره المصنف هو برهان الخلف.

و منها: ما استدل به المحقق اللاهيجي ـ قدس سره ـ من وجوب الاصلح فيما اذا لم يكن منافياً لمصلحة كل النظام، لان علمه تعالى يقضى وقوع النظام على أتم وجوهه، لانه مبدء كل خير ولا مانع منه[٤].

و تقريب ذلك الدليل بأن يقال: ان اللطف على الاقل أصلح، فيما اذا لم يكن منافياً لمصلحة كل النظام، كما هو المفروض في البعثة و ارسال الرسل، والاصلح مما يقضيه علمه تعالى، لانه مبدء كل خير، ولا مانع منه، فاللطف مما يقتضيه، ولابد من وقوعه، والا لزم الخلف في كون علمه تعالى يقتضى وقوع النظام على أتم وجوهه، و هذا التقريب يقرب من التقريب الاول الذى أشار اليه المصنف كما لا يخفى.

و هنا تقريب اخر عن المحقق اللاهيجي أيضاً وهو: أنه اذا لم يكن للاصلح مانع مع وجود داعيه، لكان الامساك عن الاصلح وافاضة غير الاصلح قبيحاً، لان ترك الاصلح و أخذ غير الاصلح مذموم عقلا، فنقول بطريق القياس الاستثنائي: اذا كان ترك الاصلح قبيحاً، كان وجود الاصلح واجباً، و لكن ترك الاصلح قبيح فيكون وجود الاصلح واجباً[٥].

٣. سرمايه ايمان ص ٧٩ الطبعة الحديثة.
٤. گوهر مراد ص ٢٥٠.
٥. سرمايه ايمان ص ٨١.

بل هنا تقريب خامس و هو: أنه اذا لم يكن للاصلح مانع مع وجود داعيه، لكان الامساك عن الاصلح وافاضة غير الاصلح ممتنعاً، لانه ترجيح للمرجوح، وهو ممتنع، لانه يرجع الى ترجح من غير مرجح، و اليه أشار المحقق اللاهيجى فى ضمن التقريب السابق فراجع[6].

ولا يخفى ان الصغرى ليس كل أصلح ولو كان مقروناً بالمانع، بل الاصلح الخاص، و هو الذى لايكون مقروناً بالمانع مع وجود داعيه، و بهذا التقييد المذكور لا يرد عليه شىء من الايرادات، و بقية الكلام فى محله[7].

و ارسال الرسل سواء كانت ممكنة كما قلنا أو مقربة أو أصلح، واجبة بالتقريبات المذكورة فتدبر جيداً.

الرابع: فى عمومية مقتضى البرهان، اذ برهان اللطف سواء كان بمعناه الفلسفى أو الكلامى، يقتضى لزوم اتمام الحجة على الناس و ارشادهم و تزكيتهم فى جميع الادوار والامكنة، ولذا نعلم بأن ذلك لا يختص بمناطق الحجاز والشامات والعراق والايران ونظائرها، اذ التكليف أو الغرض، و هو نيل الانسان الى كماله اللائق به والسعادة فى الدارين، لا يختص بقوم دون قوم، بل كل مكلفون و منذرون، كما نص عليه فى قوله عزوجل: «انا أرسلناك بالحق بشيراً و نذيراً و ان من امة الا خلافيها نذير ـ الفاطر: ۲۴» حيث افادت الاية الكريمة أن لكل جامعة من الجوامع البشرية نذير. نعم، القدر المتيقن منها، هى الجامعة التى لا يمكن لهم الارتباط بالجامعة الاخرى، بحيث لو اكتفى بارسال

۶. سرمايه ايمان ص ۸۱.
۷. راجع سرمايه ايمان ص ۸۱.

الرسول فى غيرها لا يبلغهم دعوة النبى المرسل، ولا يمكنهم الاطلاع من دعوته.

و عليه فنعلم بشمول دعوة الرسل بجميع أقطار الارض و أدوار التاريخ، و ان لم نعلم تفصيل ذلك فانقدح مما ذكر أن دعوى عدم شمولها لبعض القارات كقارة امريكا مجازفة.

و لقد أفاد و أجاد الامام البلاغى ـقدس سره ـ فى الجواب عمن أنكر شمول دعوة الانبياء لبعض القارات بقوله:

«ما كنت أظن احداً يقدم على هذه الدعوى النافية بالكلية الا أن يستند فيها الى اخبار نبوى، أو يدعى النبوة، أو انه اله متجسد، فان دعوى العلم بمثل هذا النفى، لا يكفى فيها الجهل، فما هى الحجة القاطعة على هذه الدعوى الكبيرة؟ ولايحسن التشبث لها بخلوالتوراة الرائجة من ذكر امريكا و نبواتها، و ذلك لجواز أن لا تكون امريكا مسكونة فى زمان موسى، بل اتفق العبور اليها من جزائر اليابان أو من بوغاز بيرين أو غيرذلك، كما ذكر عبور جماعة من «ايسلاند» الى «كرنيلاند» من امريكا فى القرن الثامن أو التاسع للمسيح، او لان ذكر امريكا و نبواتها لم يدخل فى حكمة التوراة الاصلية ـ الى أن قال: ولا يمكن التشبث بخلو القرآن الكريم من ذلك، فان التصريح بذكر امريكا و نبواتها مما ينافى حكمة القرآن الكريم و مداراته لجهل الناس، ولكنه بعد أن ذكر الرسل قال فى سورة النساء المدنية الاية ١٦٢ «و رسلا قد قصصناهم من قبل و رسلا لم نقصصهم عليك» كما قال فى سورة المؤمن المكية الاية ٧٨ «ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك و منهم من لم نقصص عليك» فالقرآن صريح بأنه لم يستوعب ذكر

الرسل.

ألا و ان المؤمن الذى يعترف لله بعموم الرحمة و قيام الحجة، لابد له من أن يذعن اجمالا بعموم الرحمة و قيام الحجة على أهل امريكا و ان لم يعرف وجه ذلك تفصيلا، و ان التاريخ يذكر عن قارة اميركا بنوعها و أقطارها قبل انكشافها شيئاً من التدين بالالهيةوالعبادة والصلاة والصوم والمعمودية، والاعتماد على المخلص والتخليص من الجحيم، و اغواء الشيطان و بقاء النفس بعد الموت، و غير ذلك من التقاليد كما فى المكسيك والبيرو والبرازيل و كندا و مايانوكاتلن والامير و كويسبين واديسيوا والاحبوايو و نوع أميركا، و هذا يقوى الظن بأن مادة هذه التعاليم والديانات انما هى من دعوة نبوية رسولية نشأت فى قارتهم أو بلغتهم من قارة اخرى، ولكن الاهواء شوهت صورتها بتلويث التوحيد بالتثليث والعبادة الاصنامية، و تأليه البشر، و يلزم من هذه الاهواء تبديل الشريعة كما هى العادة الاهوائية، و ابتلاء الاديان بعواصفها الوبئية الى أن قال: ثم ان كان نظر الكلام الى بلوغ دعوة الاسلام الى أميركا، فلا يعلم تأخره الى حين اكتشافها، و من الممكن بلوغ الدعوة حينما ارتبطت «كرينلاند» بحماية تزوج وكثرة تردد أهل الشمال اليهما كما يقال، ولا يلزم فى بلوغ الدعوة وصول مبشريها، بل يكفى فى بلوغها و قيام الحجة فى لزوم النظر فى امرها مجرد وصول خبرها، و ان كان من جاحديها، ولو قلنا بتأخر بلوغها الى أميركا الى حين اكتشافها، لم يلزم من ذلك الا كون الفترة عندهم، أكثر من الفترة فى أقطار القارات الاخرحسبما اقتضته حكمة الله فى الارسال، و سير الدعوة بالمسرى

الطبيعي العادى فى الاقطار»[8] و هو حسن، ولكن كلامه الاخير لا يخلو عن التأمل والاشكال، فان الفترة بدون حجةالله ممنوعة. نعم هنا احتمالات اخر: أحدها؛ أن يكون من سكن فيها من نسل من خرج عن دار الايمان الى دار الكفر، ثم اتفق عبوره اليها و سكن فيها بالاختيار أو الاضطرار، فانه عصى بخروجه عن دار الاسلام التى يمكن اقامة شعائر الايمان فيها، و من خرج عمداً عنها الى دار الكفر التي لا يمكن له اقامة شعائر الايمان فيها، لا يستحق بعصيانه أن يأتيه دعوة الانبياء، و هذا الحرمان أمر يتحقق من نفسه فى حق نفسه وفى حق نسله، فهو ظالم لنفسه و لنسله فى هذا الحرمان. و ثانيها؛ أنه كانت هذه القارة متصلة بقارة اخرى التي جاءتهم دعوة النبى، ثم انفصلت عنها، كما احتمل ذلك فى علم الجغرافى على المحكى، فتأمل. و ثالثها؛ انه جاءهم الانبياء و الحجج، ولكن قتلوهم ولم يقبلوهم، و كيف ما كان، فلا مجال لدعوى نقض البرهان بمثل هذا، فان غايته أنه مجمل ولا يرفع اليد عن المعلوم بالمجمل، بل يحمل المجمل على المبين.

٨. انوارالهدى ص ١٢۴.

٣- عقيدتنا في معجزة الانبياءِ

نعتقد أنه تعالى اذ ينصب لخلقه هادياً و رسولا، لابد أن يعرفهم بشخصه و يرشدهم اليه بالخصوص على وجه التعيين، و ذلك منحصر بأنينصب على رسالته دليلا و حجة يقيمها لهم، اتماماً للطف و استكمالا للرحمة.

و ذلك الدليل لابد أن يكون من نوع لايصدر الا من خالق الكائنات و مدبر الموجودات (أى فوق مستوى مقدور البشر) فيجريه على يدى ذلك الرسول الهادى، ليكون معرفاً به ومرشداً اليه.

و ذلك الدليل هو المسمى بـ «المعجز أوالمعجزة» لانه يكون على وجه يعجز البشر عن مجاراته والاتيان بمثله.

و كما أنه لابد للنبى من معجزة يظهر بها للناس لاقامة الحجة عليهم، فلابد أن تكون تلك المعجزة ظاهرة الاعجاز بين الناس، على وجه يعجز عنها العلماء و أهل الفن فى وقته، فضلا عن غيرهم من سائر الناس، مع اقتران تلك المعجزة بدعوى النبوة منه، لتكون دليلا على مدعاه و حجة بين يديه، فاذا عجز عنها أمثال اولئك علم أنها فوق مقدور البشر و خارقة للعادة، فيعلم أن صاحبها فوق مستوى البشر بما له من ذلك الاتصال الروحى بمدبر الكائنات.

و اذا تم ذلك لشخص من ظهور المعجز الخارق للعادة، و ادعى معذلك النبوة والرسالة، يكون حينئذ موضعاً لتصديق الناس بدعواه، والايمان برسالته، والخضوع لقوله و أمره، فيؤمن بهمن يؤمن و يكفر به من يكفر.

ولاجل هذا وجدنا أن معجزة كل نبى تناسب مايشتهر فى عصره من العلوم و الفنون، فكانت معجزة موسى عليهالسلام هى العصا التى تلقف السحر و ما يأفكون، اذ كان السحر فى عصره فناً شائعاً، فلما جاءت

العصا بطل ما كانوا يعملون، و علموا أنها فوق مقدورهم، و أعلى من فنهم، و أنها مما يعجز عن مثله البشر و يتضاءل عندها الفن والعلم، و كذلك كانت معجزة عيسى عليه‌السلام و هى ابراء الاكمه والابرص، و احياء الموتى، اذ جاءت فى وقت كان فن الطب هو السائد بين الناس، و فيه علماء و أطباء لهم المكانة العليا فعجز علمهم عن مجاراة ما جاء به عيسى عليه‌السلام.

و معجزة نبينا الخالدة هى القرآن الكريم، المعجز ببلاغته و فصاحته فى وقت كان فن البلاغة معروفاً، و كان البلغاء هم المقدمون عندالناس، بحسن بيانهم و سمو فصاحتهم فجاء القرآن كالصاعقة، أضلهم و أدهشهم و أفحمهم، انهم لاقبل لهم بـه فخنعوا له مهطعين عندما عجزوا عن مجاراته و قصروا عن اللحاق بغباره و يدل على عجزهم انه تحداهم باتيان عشر سور مثله، فلم يقدروا، ثم تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله فنكصوا، ولما علمنا عجزهم عن مجاراته مع تحديه لهم، و علمنا لجوءهم الى المقاومة بالسنان دون اللسان علمنا أن القرآن من نوع المعجز، وقد جاء به محمدبن عبدالله صلى الله عليه وآله مقروناً بدعوى الرسالة فعلمنا أنه رسول الله جاء بالحق و صدق به صلى الله عليه و آله (۱).

---

(۱) ينبغى هنا ذكر امور: أحدها؛ أن الاعجاز فى اللغة بمعنى فعل أمر يعجز الناس عن الاتيـان بمثله، وفى الاصطلاح كما هو فى تجريد الاعتقاد؛ ثبوت مـا ليس بمعتاد، أو نفى ما هو معتاد مع خرق العـادة و مطابقة الدعوى[۱].

قال الفاضل الشعرانى فى شرح العبارة: «ان المراد من ذكر خرق العادة هو اخراج نوادر الطبيعة كالطفـل الذى له ثلثة أرجل، فان النـوادر و ان كـانت خـلاف المعتاد ولكنها موافقة للعادة فى الجملة، اذ قـد يتفق وقوعها، هذا بخلاف المعجزات، فانها ممـا لـم يتفق

۱. راجع تجريد الاعتقاد ص ۳۵۰ الطبعة الحديثة.

وقوعها فی الطبیعة، و أنما أوجدها الله تعالی تصدیقاً للنبی، فالمعجزة ثبوت مالیس بمعتاد مع خرق العادة کصیرورة عصا موسی ثعباناً، أو نفی ما هو معتاد مع خرق العادة کعجز شجاع فی حال شجاعته و سلامته عن رفع سیف مثلا، فانهما مما لا یتفق عادة کما لایخفی»[۲].

ثم ان المراد من مطابقة الدعوی، هو أن اطلاق الاعجاز بحسب الاصطلاح فیما اذا وقع خارق العادة عقیب دعوی النبی بعنوان شاهد صدق لدعویه، و الا فان لم یکن له دعوی اصلا فلا اعجاز، نحو ما یظهر من الاولیاء من دون دعوی للنبوة أو الامامة، فانه کرامة أو ارهاص ولذا اشترطوا فی اطلاق الاعجاز التحدی، کما أنه ان کانت الدعوی متحققة، ولکن خارق العادة لایکون مطابقاً لما اعاده، فلا اعجاز، لانه حینئذ یکون شاهد کذب المدعی، کما حکی فی المسیلمة الکذاب، حیث انه أراد ازدیاد ماء البئر لیکون معجزاً علی دعواه، فتفل فیه فصار ماؤه غائراً.

ثم ان المراد من التحدی، هو أن یکون المعجز عقیب دعوی النبی و مطالبته للمقابلة، أو الجاری مجری ذلك، و نعنی بالجاری مجری ذلك هو أن یظهر دعوة النبی بحیث لا یحتاج الی اعادتها، بل یکتفی فیه بقرائن الاحوال کما صرح به العلامة المجلسی ـ رحمه الله ـ حیث قال: «ومن جملة الشرائط هو أن یکون مقروناً بالتحدی ولا یشترط التصریح، بل یکفی قرائن الاحوال».

ثم علم مما ذکر، خروج ما یظهر من السحرة أو بعض المرتاضین، من حقیقة الاعجاز، فان تلك الامور

۲. ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد ص ۴۴۸.

ليست بخارق العادات، فانلها اسباباً خاصة يمكن تعلمها وسلوكها كما لا يخفى.

فهذه الامور خارجة بنفسها عن التعريف، فلا حاجة الى اضافة قيد آخر للاحتراز عنها كما زعمه بعض المحققين، و زاد فيالتعريف قيداً آخر لا يحتاج اليه، حيث قال: «ان المعجزة هو فعل على خلاف مجارى العادة والطبيعة، متكئاً على قدرته تعالى، و طريق معرفتها هو العلم بأنه لا يكون صادراً من جهة التعلم والتعليم، ولا يصير مغلوباً عن ناحية اخرى» فانه بعد تحقق العلم بكون ما يظهر منه خارقاً للعادة، لا حاجة الى القيد الاخير في كلامه «و طريق معرفتها هوالعلم بأنه لايكون صادراً من جهة التعلم ـ الخ» اذ هو بالعلم بكونه خارق العادة حاصل. و أما قيد الاتكاء على قدرته تعالى، فهو أيضاً حاصل بقاعدة اللطف، اذ بعد ظهور ما يعجز عنه الناس بيد مدعى النبوة لو كان كاذباً، وجب عليه تعالى تكذيبه، و الا لزم الاغراء الى الضلالة، و هو قبيح عنه تعالى، بل محال، فمجرد اظهار المعجزة في يد مدعى النبوة مع التحدى، يكفى للعلم بأنه من ناحيةالله تعالى فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أن العلامة ـقدس سرهـ زاد شروطاً اخر لتمامية الاعجاز.

الاول: أن يعجز عن مثله أو عما يقاربه الامة المبعوث اليها، ولكن أورد عليه الفاضل الشعرانى بأن فعل ما يقاربه ان كان معتاداً، فلا يكون خرقاً للعادة، فالقدرة عليه لا تكون دليلا على القدرة على المعجز، فلا يكون العجز عن فعل المقارب شرطاً.

الثانى: ان يكون المعجز من قبل الله تعالى أو بأمره، ولكن أورد عليه الفاضل الشعرانى ـقدس سرهـ

بقوله: «انى لم أعلم المقصود من هذا الشرط، لان كل شیء باذنه و أمره، فان أراد منه ان المعجز هو الذى ليس له سبب ظاهر، ففيه منع الاشتراط، لجواز أن يكون المعجز مما له سبب ظاهر، كدعاء النبى على معاند فسلط الله عليه أسداً أكله.

الثالث: ان يكون صدور المعجز فى زمان التكليف، لان العادة تخرق عند أشراط الساعة، و يمكن أن يقال: ان العادة و ان انتقضت عند أشراط الساعة، ولكن صدور ما وقع فى ذلك الحين لا يكون عن الانسان عادياً كما لا يخفى.

الرابع: ان يحدث عقيب دعوى المدعى للنبوة أو جارياً مجرى ذلك، و نعنى بالجارى مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبى فى زمانه، و أنه لا مدعى للنبوة غيره، ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه، فيكون ظهور الثانى كالمتعقب لدعواه، لانه يعلم تعلقه بدعواه، و أنه لاجله ظهر كالذى ظهر عقيب دعواه. و فيه أن ذلك يفهم من قول المصنف حيث قال: «و مطابقة الدعوى، لانه يدل على أمرين: أحدهما؛ وجود الدعوى و ثانيهما؛ مطابقة المعجز لدعواه و حيث يكون شاهد صدق له، فلا حاجة الى اشتراطه.

الخامس: أن يكون المعجز خارقاً للعادة و فيه أن الشرط الخامس من مقومات المشروط، اذ المعجز لا يتحقق بدون خرق العادة، فكيف يمكن أن يجعل من شرائطه، مع أن صريح كلامه ـ قدس سره ـ هكذا «و لابد فى المعجزة من شروط احدها ـ الى أن قال: الخامس ان يكون خارقاً للعادة».

ثانيها: ان الفرق بين المعجزة و بين السحر والشعبذة و نحوها واضح، بعد ما عرفت من أن لتلك

الامور اسباباً خاصة عادية، ولو كانت في خفاء، حيث يمكن تعلمها و تعليمها، بخلاف المعجزة، فانها ليست الا من ناحيته تعالى، و لذلك أتى النبي بالمعجز، فيما اذا كانت الحاجة الى اقامته بما يريده الناس، بخلاف السحرة و نحوهم، فانهم لا يتمكنون من اقامة ما يريده الناس، بل أتوا بما تعلموه و هو محصور في امور خاصة يمكن تعلمها[۳].

ثالثها: ان الاعجاز لا يكون خارجاً عن أصل العلية، فان العلل المعنوية أيضاً من العلل، و مشمولة لتلك القاعدة، كما أن العلل الطبيعية لا تنحصر في العلل الموجودة المكشوفة، لا مكان اكتشاف علل طبيعيةاخرى في الاتي، و عليه فالاعجاز معلول من المعاليل، و له علة معنوية، و هذه العلة المعنوية قد تستخدم في الاعجاز الاسباب الطبيعية، كما دعا النبي صلى الله عليه و آله في حق معاند فسلط الله عليه سبعاً فأكله، وقد يكتفي بالعلل المعنوية كاحياء الموتى أو انبات شجر مثمر في دقائق قليلة، و كيف كان، فالنظام الاعجازى يقدم على النظام الجارى بارادته تعالى، و مشيته، فليس المعجزة بلا سبب و علة، حتى يقال بأنه نقض لاصل العلية ومما ذكر يظهر ما في مزعمة الماديين حول الاعجاز حيث تخيلوا أنه ينافي أصل العلية.

رابعها: أنه لا يلزم تكرار المعجزة للتصديق بالنبي، لان اللازم هو حصول العلم بصدق النبي و هو يحصل بمعجزة واحدة، بل لا يلزم رؤية المعجزة، لان نقلها متواتراً يوجب العلم بوقوع المعجزة، و كونها شاهدة لصدق النبي، و أما وقوع المعجزات المتكررةعن

۳. راجع أنيس الموحدين ص ۱۸۴ الطبعة الحديثة.

بعض الانبياء، فلعله لبقاء الحاجة اليها لصيرورة نقلها متواتراً للغائبين و غير الموجودين، حتى يحصل لهم العلم بوقوعها كالشاهدين، ومن ذلك ينقدح أن المعجزات المتكررة لا تخرج عن عنوان المعجزة لو وقعت بعد العلم بنبوة النبى، بدعوى أنها مجرد كرامة وليست واقعة لحصول العلم بالنبوة بعد دعوة النبوة والتحدى، لان هذه المعجزات المتكررة موجبة لحصول العلم للغائبين و غير الموجودين من النسل الاتى، فليست مجرد كرامة. و كيف كان فقد أفاد و أجاد الامام البلاغى ـقدس سرهـ حيث قال: «ان الذى يحتاج اليه فى تصديق الرسالة ومنقولها هو العلم بالمعجز لاخصوص مشاهدته ولا تكراره»[۴].

و مما ذكر يظهر أيضاً وجه عدم اجابة الانبياء لبعض الاقتراحات الواردة من المنكرين لخروجها عن كونها اتماماً للحجة، هذا مع ما فى طلبهم من المحالات كمجىء الله سبحانه و تعالى، مع أنه محيط على كل شىء «و قالوا لن نؤمن لك حتى... تأتى بالله... قبيلاـ بنى اسرائيل: ۹۲ـ۹۰».

خامسها: ان المعجزة ليست طريقة منحصرة لتعريف النبى أو الامام، لا مكان تعريفه بسبب تعريف نبى آخر بالبشارة عليه ان لم يكن موجوداً حال التعريف، كما ورد بشارات متعددة عن الانبياء السالفة فى حق نبينا محمد صلى الله عليه و آله، كما قال تعالى: «و اذ قال عيسى بن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقاً لما بين يدى من التورية و مبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد فلما جائهم بالبينات قالوا هذا

۴. انوارالهدى ص ۱۱۶.

سحر مبين ــ الصف: ٦».

أو بالنص عليه ان كان موجوداً حاله، كتنصيص بعض الانبياء على بعض آخر، فلا وجه لحصر تعريف النبى أوالامام فى المعجزة، كما يظهر من عبارة المصنف، حيث قال: «نعتقد أنه تعالى اذ ينصب لخلقه هادياً و رسولا، لابد ان يعرفهم بشخصه و يرشدهم اليه بالخصوص على وجه التعيين، و ذلك منحصر بأن ينصب على رسالته دليلا و حجة يقيمها لهم اتماماً لللطف و استكمالا للرحمة ــ الى أن قال: و ذلك الدليل هو المسمى بالمعجز أو المعجزة ــ انتهى».

ثم ان لزوم التعريف بالمعجزة أو البشارة أو التنصيص فيما اذا لم يكن حال النبى و صدقه و أمانته موجباً للعلم بنبوته، و الا فهو فضل فى حق من عرف، ولكن حيث لم يعرف أكثر الناس بهم الا بالتعريف، فاللازم هو لزوم التعريف مطلقاً حتى يتم الحجة عليهم ولا يبقى عذر لهم.

سادسها: أن المعجزة لزم ان تكون ظاهرة الاعجاز بين الناس، على وجه يعجز عنها جميع الناس مع اقتران المعجزة بدعوى النبوة والتحدى، لتكون دليلا على مدعاه، وهذا ظاهر لا كلام فيه، ولكن الكلام فى دعوى المصنف حيث قال: «ولاجل هذا وجدنا أن معجزة كل نبى تناسب ما يشتهر فى عصره من العلوم والفنون ــ الخ». فان فيه أولا انا لا نعلم بوجود المعجزة لكل نبى، لاحتمال أن يكون التعريف فى بعض الانبياء بالبشارة أو التنصيص كما عرفت جواز الاكتفاء بهما.

لا يقال: ان مقتضى قوله تعالى: «لقد أرسلنارسلنا بالبينات ــ الحديد: ٢٥» ان لكل رسول معجزة، لانا نقول: اولا؛ ان البينات أعم من المعجزة، و ثانياً؛ انه

لو سلمنا وجود المعجزة لكل نبى فالمناسبة لما يشتهر فى عصره غير معلومة، و انما اللازم هو كون المعجزة ظاهرة الاعجاز.

سابعها: ان معجزة القرآن ليست منحصرة فى بلاغته و فصاحته كما سيأتى التصريح بذلك عن المصنف أيضاً حيث قال: «٢١ـ عقيدتنا فى القرآن الكريم. نعتقد أن القرآن هو الوحى الالهى المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الاكرم، فيه تبيان كل شيء، و هو معجزته الخالدة التى أعجزت البشر عن مجاراتها فى البلاغة و الفصاحة، و فيما احتوى من حقائق و معارف عالية لا يعتريه التبديل والتغيير والتحريف ـ الخ» فلعل الاكتفاء بهما فى المقام لكونه فى مقام بيان المعجزة المناسبة لما اشتهر فى عصره من العلوم والفنون فلا تغفل.

ثامنها: ان الدليل على لزوم اقامة المعجز و تعريف النبى والرسول، هو الدليل على لزوم ارسال الرسل، اذ لو لم يقم المعجز لا يتم الحجة، و لما تمكن الناس من معرفة ما يحتاجون اليه من المصالح والمفاسد، مع أنه لازم أو واجب فى عنايته الاولى و حكمته الكبرى.

۴ـ عقيدتنا في عصمة الانبياء

و نعتقد أن الانبياء معصومون قاطبة، و كـذلك الائمة عليهم جميعا التحيات الزاكيات، و خالفنا في ذلك بعض المسلمين فلم يوجبوا العصمة في الانبياء فضلا عن الائمة.

والعصمة هي التنزه عن الذنوب والمعاصي صغائرها و كبائرها و عن الخطأ و النسيان وان لم يمتنع عقلا على النبي ان يصدر منه ذلك.

بل يجب ان يكون منزها حتى عما ينافي المروة كالتبذل بين الناس من أكل في الطريق أوضحك عال و كـل عمل يستهجن فعـله عندالعرف العام.

والدليل على وجوب العصمة أنه لوجاز أن يفعل النبي المعصية أو يخطأ وينسى و صدر منه شيء من هذا القبيل، فاما أن يجب اتباعه في فعله الصادر منه عصياناً أو خطأ أو لايجب، فان وجب اتباعه فقد جوزنا فعل المعاصي برخصة من الله تعالى، بل أوجبنا ذلك و هذا باطل بضرورة الدين والعقل، و ان لم يجب اتباعه فذلك ينافي النبوة التي لابد أن تقترن بوجوب الطاعة أبداً.

على أن كـل شيء يقـع منه من فعل أو قول فنحن نحتمل فيه المعصية أو الخطأ، فلا يجب اتباعه في شيء من الاشياء، فتذهب فائدة البعثة، بل يصبح النبي كسائر الناس ليس لكلامهم و لا لعملهم تلك القيمة العالية التي يعتمد عليها دائما، كما لا تبقى طاعة حتمية لاوامره و لا ثقة مطلقة بأقواله و أفعاله.

و هذا الدليل على العصمة يجري عينا في الامام، لان المفروض فيه أنه منصوب من الله تعالى لهداية البشر خليفة للنبي على ما سيأتي في فصل الامامة(۱).

---

(۱) يقع الكلام في مقامات:

الاول: فی حقیقةالعصمة وهی لغة: المصونیة. قال فیالمصباح المنیر: «عصمه الله من المکروه یعصمه من باب ضرب: حفظه و وقاه، واعتصمت بالله: امتنعت به، والاسم العصمة انتهی» وفی الاصطلاح: العصمة موهبة الهیة یمتنع معها صدور الذنوب و الخطأ والنسیان، و هی علی أقسام اما عن المعاصی و الذنوب، و اما عن العقائد الفاسدة، و اما عن الاحکام و الاراء الباطلة، و اما عن الخطأ والنسیان فی تلقی الوحی و ابلاغه وغیره.

عرف المحقق اللاهیجی ـ قدس سره ـ العصمة، بأنها غریزة یمتنع معها صدور داعیة الذنب و بسببه یمتنع صدور الذنبمعالقدرة علیه ثم الفرق بینالعصمة والعدالة، أن العدالة ملکة اکتسابیة یمنع عن صدور الذنب لامن داعیة الذنب، وکان منعها عنالذنب غالبیا ایضاً، ولذا لا یمتنع صدور الذنب مع ملکة العدالة، ولکن مع العصمة یمتنع صدور داعیة الذنب فضلا عن نفسه معالقدرة علیه، اذ الامتناع بسبب عدم الداعی، لا ینافی القدرة، کما أن وجوب الصدور بسبب وجود الداعی لا ینافیها[١]

وفیه أن هذا التعریف أخص، لاختصاصه بالعصمة عنالذنوب، مع أن العصمةکما عرفت علیأقسام و أنواع ثم ان القدرة علی الخلاف صحیحة فیبعض أقسامها، کالمعاصی و الذنوب، فان هذهالموهبة لاتسلب عنهم الاختیار بالنسبة الیها، وأما العصمة عن الخطأ والسهو والنسیان فی تلقی الوحی و ابلاغه، والتفسیر والتبیین وغیره، فهی أمر لا یقع باختیارهم، بل یقع باذنه تعالی بدون وساطة اختیارهم، فلا یعد من أفعالهم.

١. سرمایه ایمان ص ٩١.

فالاولى فى التعريف أن يقال: انها موهبة الهية يمتنع معها صدور الخطأ و النسيان عنهم، كما يمتنع صدور الذنوب والمعاصى، او اتخاذ العقائد الفاسدة والآراء الباطلة معالقدرة عليه.

و كيف كان، فقد ظهر مما ذكرناه أن تعريف المصنف ـ قدس سره ـ بان العصمة هىالتنزه عن الذنوب و المعاصى صغائرها و كبائرها، و عنالخطأ والنسيان، و ان لم يمتنع عقلا على النبى أن يصدر منه ذلك، من باب تعريفها باللازم والاثر. ثم ان العصمة على ما عرفت اختيارية و غير اختيارية، والاولى فضيلة لهم، لانهم همالذين يتركون داعية الذنوب فضلا عن نفسها بالاختيار، وكفى بهفضلا، والثانية ليستبنفسها فضيلة لعدم مدخلية اختيارهم فيها، ولكن اختصاص هذه الموهبة بهم يكشف عن لياقتهم لايهاب هذا اللطف العظيم فى علمالله الحكيم و هىفضيلة غاية الفضيلة.

ثم ان ترك داعية الذنوب فضلاعننفسها بالاختيار، اماناش عن علمهم بالحقائق و تأثيرالمعاصى فى الدنيا والآخرة علماً بيناً لاسترة فيه، آو حبهم بالله تعالى خالصاً لا يخلطه شيء آخر.

الثانى: فىمختار الامامية، ولا يذهب عليك أن مذهبهمفى عصمة الانبياء هو عدم جواز صدور الذنب منهم مطلقاً، سواء كانالذنب صغيرة أو كبيرة، عمداًكان أو سهواً، قبل البعثة كان أوبعدها، كما انه لا يجوز عندهم أن يصدر منهم الخطأ و النسيان فى تلقى الوحى و ابلاغه و فى تفسيره و تبيينه و نحو ذلك[2] قال العلامة ـ قدس سره ـ «ذهبت الامامية كافة الى أن

٢. راجع گوهر مراد ص ٣٥١ ـ ٢٩٩، سرمايهٔ ايمان ص ٩١ و غير ذلك.

الانبياء معصومون عن الصغائر و الكبائر، منزهون عن المعاصى، قبل النبوة وبعدها، على سبيل العمد والنسيان، و عن كل رذيلة و منقصة، و ما يدل على الخسة والضعة، و خالفت اهل السنة كافة فى ذلك و جوزوا عليهم المعاصى و بعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة و بعدها و جوزوا عليهم السهو و الغلط ـ الخ»[۳].

الثالث: ان الدليل على العصمة لا يمكن أن يكون شرعياً محضاً، لأنه قبل اثبات العصمة لا يجدى الدليل الشرعى لاحتمال السهو و الخطاء فى نفس الدليل القائم على العصمة، ولا دافع لذلك الاحتمال، اذالمفروض فى هذا الحال عدم ثبوت العصمة، فاللازم هو أن يكون دليل العصمة دليلا عقلياً محضاً، أو دليلا مركباً من الدليل العقلى الدال على عصمتهم فى مقام التبليغ، ومن الدليل الشرعى الدال على عصمتهم فى سائر المقامات.

الرابع: فى ذكر الادلة الدالة على العصمة، و قد استدلوا بوجوه متعددة، و هذه الوجوه مختلفة فى افادة تمام المراد و عدمها. فاللازم أن ننظر فيها، وان كانت دلالة جملة منها على العصمة بلا كلام، و لذا نشير هنا الى عمدة الوجوه.

منها: نقض الغرض، و هو أن النبى لولم يكن معصوماً لزم نقض الغرض. بيان ذلك: أن المقصود من ارسال الرسل و بعث الانبياء كما عرفت، هو ارشادالناس نحو المصالح والمفاسد الواقعية، واعداد مقدمات معها يمكن تربيتهم و تزكيتهم و اقامة العدل و القسط الواقعى، وهو لا يحصل بدون العصمة، اذ مع الخطأ والنسيان أوالعصيان لا يقع الارشاد الى المصالح

۳. دلائل الصدق ج ۱ ص ۳۶۸.

و المفاسد الواقعية، كما لايمكن تربية الناس و تزكيتهم و اقامة العدل والقسط الواقعی، و من المعلوم أن تصديق الخاطی و العاصی نقض للغرض من ارسال الرسل و هو خلاف الحكمة، فلا يصدر منه تعالی، و عليه فيكون رسله و أنبياؤه معصومين عن‌الخطأ و النسيان و العصيان لئلا يلزم نقض الغرض.

و هذا دليل تام، ولكنه أخص من المذهب المختار، لانه لا يشمل قبل البعثة، فيحتاج فی افادة تمام المراد الی ضميمة الادلة الاخری، كالادلة السمعية الدالة علی أن النبوة شأن المخلصين من العباد، والمصطفين من الاخيار ممن لا سلطة للشيطان عليهم.

و هنا تقريب آخر يظهر من تجريد الاعتقاد و شرحه و هو كما فی الثانی «أن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب علی الانبياء و المعصية، جوزوا فی أمرهم و نهيهم و أفعالهم التی أمروهم باتباعهم فيها ذلك، و حينئذ لا ينقادون الی امتثال أوامرهم، و ذلك نقض للغرض من البعثة. انتهی» و فيه أنه لايفيد الا العصمة عن المعصية، و أما العصمة عن‌الخطأ و النسيان، فلا تعرض له، هذا مضافاً الی امكان أن يقال: ان الوثوق بالصدق بسبب قيام المعجزات و البينات حاصل، فلا يجوزون الكذب فی امرهم و نهيهم و أفعالهم التی أمروهم باتباعهم فيها، و ان جوزوا الكذب والمعصية علی الانبياء فی غير أمرهم و نهيهم و أفعالهم، و لعل المقصود من قول المحقق الطوسی ـ قدس سره ـ «و يجب فی النبی العصمة، ليحصل الوثوق فيحصل الغرض» هو ما ذكره السيد المرتضی ـ قدس سره ـ كما سيأتی ان‌شاءالله، فافهم.

و منها أصلحية العصمة، و بيان ذلك: أن العصمة

بمالها من المعنى الاصطلاحى أحسن و أصلح و أرجح و أدخل فى تحقق الغرض، وحيث لا مانع منها مع امكانها، يجب فى حكمته تعالى تحققها، و الا لقبح أو استحيل تركها، لانه يرجع الى ترجيح المرجوح كما لايخفى.

قال المحقق اللاهيجى ـ قدس سره ـ: «لا شك فى أن العصمة بمعناها التى هى مذهب الامامية، أدخل فى اللطف، و أدعى فى اتباع الناس، و عدم تنفرهم، والمفروض أنها ممكنة، ولا مانع منها، فالحق مذهب الامامية فى كلا المقامين، أعنى وجوب العصمة فى تمام العمر، وفى جميع الامور من الافعال و الآراء والاحكام والاقوال»[۴].

لا يقال: ان ذلك فرع العلم بعدم وجود المانع، وهو غير حاصل، لأنا نقول ان وجوه المفسدة منحصرة وليس شىء منها فى مراعاة العصمة، فالعلم حاصل بعدم المانع، و معه فلا اشكال فى وجوب العصمة، لأنها أصلح.

و منها ما أشار اليه فى أنيس الموحدين و نسبه الى الحكماء، و هو أنه من المعلوم أنه لا يصلح النبوة الا من أطاع جميع قواه من الطبيعية و الحيوانية والنفسانية لعقله و انقادت له، فمن يكون جميع قواه كذلك، يستحيل صدور المعصية منه، لان جميع المعاصى عند العقل قبيحة، و من صدر عنه معصية غلب أحد قواه المذكورة كالغضب أوالشهوة على عقله، ثم استحسن ذلك الدليل وقال: انه فى كمال القوة و المتانة[۵].

و فيه أنه اخص من المدعى، لانه لايثبت الا العصمة عن الذنوب، ولا تعرض له بالنسبة الى العصمة عن الخطأ

۴. راجع گوهر مراد ص ۳۵۱.
۵. انيس الموحدين ص ۹۹ الطبعة الحديثة.

والنسيان فتدبر جيداً.

و منها ما يظهر من «تنزيه الانبياء» و حاصله: أن عصيان النبى سواء كان حال نبوته أو قبلها يوجب تنفر الناس عن قبول قوله و استماع وعظه، فلا يسكن نفوس الناس الى العاصى و من يجوز صدور العصيان والقبائح عنه، كسكون نفوسهم الى من لم يصدر عنه عصيان، ولا يجوز عليه صدوره، مع أن اللطف واجب[٦] و اليه يشير ما حكى عن العلامة ــ قدس سره ــ فى ضمن ما يلزم من انكار العصمة «و منها سقوط محله و رتبته عند العوام، فلا ينقادون الى طاعته فتنتفى فائدة البعثة»[٧].

و فيه أولا، ان هذا البرهان لا يثبت عصمة النبى عن المعصية فى الخلوات ولا عن السهو و النسيان و الخطأ والاشتباه، اذالاول مستور، والثانى لا يكون قبيحاً عندهم، ولا يوجب التنفر الا اذا صدر السهو والنسيان و نحوهما كثيراً، بحيث يسلب الاعتماد عنهم، فهذا الدليل و ان عم قبل النبوة لكنه أخص من المختار.

و ثانياً: انالغرض فى ارسالالرسل هو ارشادالناس الى ما يصلح للداعوية والزاجرية، وهو يحصل بمجىء النبى الصادق، فيما جاء به، و ان كان عاصياً فى أعماله و افعاله الشخصية، لان المفروض هوالعلم بنبوته و صدقه مع اظهار المعجزة، اذمع قيام المعجزة تسكن النفوس اليهم، كما تسكن النفوس نحو ما يرشد اليه الاطباء الحاذقون، و ان كانوا مرتكبين للمعاصى والفجور، ولايقاس النبى بالواعظ الغير العامل المرتكب للمعاصى، لظهور الفرق بينهما، وهو وجود الشاهد على

٦. تنزيهالانبياء: ص ٥ ــ ٦.
٧. دلائل الصدق ج ١ ص ٤٢٧.

صدقه في الانبياء دون الوعاظ والعلماء الغير العاملين، فالدليل المذكور لايثبت عصمتهم في أفعالهم الشخصية، ولكن الانصاف أن الصلاحية المذكورة ذو مراتب مختلفة، والمرتبة العالية منها التي يمكن معها سوق عموم الناس الى الاطاعة والانقياد، لا تحصل عادة بدون العصمة في أفعالهم الشخصية، هذا مضافاً الى أن الغرض من البعثة و ارسال الرسل لا ينحصر في الارشاد، لما عرفت سابقا من أن الغرض امور متعددة منها التربية والتزكية ومن المعلوم أنها لا تحصل بدون كون الانبياء والمرسلين اسوة في الفضيلة والطاعة كما لا يخفى.

و منها ما في متن «تجريد الاعتقاد» من لزوم اجتماع الضدين لولم يكن الانبياء معصومين، حيث قال: «و يجب في النبي العصمة... ولوجوب متابعته و ضدها» قال الشارح العلامة ــ قدس سره ــ في توضيحه: «ان النبي صلى الله عليه وآله يجب متابعته، فاذا فعل معصية فاما يجب متابعته أولا و الثاني باطل، لانتفاء فائدة البعثة، و الاول باطل، لان المعصية لا يجوز فعلها. ثم قال: و أشار بقوله «و لوجوب متابعته وضدها» الى هذا الدليل، لانه بالنظر الى كونه نبياً يجب متابعته، و بالنظر الى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه انتهى»[٨].

و فيه اولا أنه اخص مما ذهب اليه الامامية، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب حال النبوة، و ثانياً ان التضاد بين الاحكام على فرض صحته، لا يوجب استحالة الاجتماع، الا اذا كان الموضوع واحداً، وفي المقام ليس كذلك. فان موضوع الحرمة هو فعل الذنوب و موضوع الوجوب هو الاتباع عن النبي، و من المعلوم أنهما متعددان و متغايران، فيجوز اجتماعهما بناء على

٨. شرح تجريد الاعتقاد ص ٢١٧.

جواز اجتماع الامر والنهی، کما قرر فی محله. نعم يلزم من فعلية الحکمين التکليف بالمحال، لعدم تمکن المکلف من امتثالهما، فلو ابدل الدليل وقيل: يجب العصمة و الا لزم التکليف بالمحال، لتم کمالايخفی.

و منها مافی متن «تجريد الاعتقاد» أيضاً من لزوم الانکار علی النبی لولم يکن معصوماً وهو حرام لحرمة ايذائه حيث قال «و يجب فی النبی العصمة... ولوجوب الانکار عليه» قال العلامة ـ قدس سره ـ فی شرحه: «انه اذا فعل معصية وجب الانکار عليه لعموم وجوب النهی عن المنکر، وذلک يستلزم ايذائه وهو منهی عنه»[9].

و فيه اولا أنه اخص من المدعی، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب حال نبوته، و ثانياً ان حرمة الايذاء لا تختص بالنبی، بل ايذاء المؤمن أيضاً حرام، فلو کان حرمة الايذاء مانعة عن النهی عن المنکر فی النبی، لزم أن يکون کذلک فی غيره وهو کماتری، و ليس ذلک الا لحکومة أدلة الامر بالمعروف والنهی عن المنکر علی ادلة حرمة الايذاء، اللهم الا أن يقال بأن اطلاق فعلية حرمة الايذاء فی النبی من دون استثناء، يکشف عن عدم صدور الذنب منه أصلا و الا فلا مورد لذلک الاطلاق الساری.

ومنها ما فی المتن من أنه مع جواز صدور المعصية عمداً أوخطأ و نسياناً، فاما يجب اتباعه فيما صدر منه، اولا يجب فان وجب لزم الترخيص فی فعل المعاصی، بل ايجابها للزوم المتابعة، و ذلک باطل بضرورة الدين والعقل، و ان لم يجب اتباعه کان ذلک منافياً للنبوة التی لابد أن تقترن بوجوب الاطاعة أبداً. هذا فيما اذا علم أن الصادر معصية، و أما اذا لم يعلم و احتمل فلا يجب اتباعه لاحتمال کونه معصية أوخطأ فتذهب فائدة البعثة.

۹. شرح تجريد الاعتقاد ص ۲۱۷.

و فيــه أولا: أنــه أخص مما ذهب اليه الامــامية، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب، بل لا يثبت العصمة لارتفاع المحذور باثبات العدالة، اذ مع العدالة لايكون اتباعه باطلا، ولو كان في الواقع خاطئاً، كالاتباع عن الفقهاء والحكــام والعدول، مــع احتمال الخطأ فيهم، والترخيص في اتباعهم، ولو كان خلاف الواقع، لا مانع منه اذا كان مصلحة الاتباع راجحة، كما هو كذلك في حجية الفتاوى والاحكام و شهادة العدول، اللهم الا أن يقال ان اتباع الانبياء لدرك المصالح الواقعية، والبعد عن المفاسد الواقعية، وهو لا يحصل بالعدالة، و لكنه دليل آخر الذي أشرنا اليه كالدليل الاول، و كيف كان ففي ما ذكر غنى و كفاية لاثبات مذهب الامامية.

الخامس: في أن للذنب مراحل ومراتب متعددة، فان الذنب قديكون للتخلف عن القوانين، و من المعلوم ان التخلف عنها اذا كانت من الشارع أومما أمضاه الشارع، حرام، والنبي والامام معصومان عنه لما مر من الادلة.

و قد يكون الذنب ذنباً اخلاقيا، و من المعلوم أن ارتفاع شأن النبي والامام لا يناسبه، فلذا كانت الانبياء والرسل والائمة الطاهرون متخلقين بأحسن خلق ومكرمة اخلاقية، كما نص عليه في قوله تعالى «و انك لعلى خلق عظيم ــ القلم: ٤»، «وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار ــ ص: ٤٧»، «و جعلناهم ائمة يهدون بأمرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة و ايتاء الزكوة و كانوا لنا عابدين ــ الانبياء: ٧٣».

هذا مضافاً الى اقتضاء كونهم مبعوثين للتزكية، أن يكونوا متصفين بمكارم الاخلاق و أعلاها، اذ هذه الغاية التي أوجبت في حكمته تعالى أن يرسل الرسل والانبياء، لا يمكــن حصولها عــادة الا بكــون الرسل

والانبياء والائمة، ائمة فی الاتصاف بالاخلاق الحسنة. «لقد كان لكم فی رسول‌الله اسوة حسنة ـ الاحزاب: ۲۱».

وقد يكون الذنب ذنباً عند المقربين والمحبين، و هذاالذنب ليس تخلفاً عن‌القوانين ولا يكون اثر الا خلاق السيئة والرذيلة، بل هو قصور أو تقصير فی بذل تمام التوجه نحو المحبوب، فالغفلة عنه عندهم ولو لفعل مباح أو راجح، ذنب، و هذا الذنب أمر لا ينافيه الادلة الدالة علی العصمة عن الذنوب ولا يضر بشیء مما مر من الغايات، من ارشاد الناس و تزكيتهم و غيرهما، ولكن مقتضی الادلة السمعية هو أنهم علی حسب مراتبهم فی‌المعرفة ارادوا ترك هذا، و مع‌ذلك اذا ابتلوا به رأوا أنفسهم قاصرين و مقصرين فی مقام عبوديته و محبته تعالی، و كثيراً ماعبروا عن‌هذا القصور والتقصير بالعصيان و الذنب، و بكوا عليه بكاء شديداً و مستمراً و خافوا عنه جداً فی‌الخلوات والجلوات، والشاهد عليه ما نراه من سيرة رسولنا محمد صلی‌الله عليه وآله، و أئمتنا الاطهار عليهم السلام، فی ادعيتهم و مناجاتهم و بكائهم و عباداتهم و خوفهم من‌البعد عن الله تعالی، وتعبيرهم‌عن انفسهم بالمذنبين‌والقاصرين‌والمقصرين، و قد يعبر عنه بترك الاولی ولا بأس به. نعم قد يراد من ترك الاولی هو فعل المكروه أو عمل مرجوح، وهو و ان لم يكن معصية و تخلفا عن القوانين، ولا يكون رذيلة من‌الرذائل الاخلاقية ولكن‌لايناسب صدوره عن‌عظمائهم كرسولنا و أئمتنا عليهم السلام والصلوات، الا لجهة من الجهات كبيان الاحكام و نحوه، و كيف كان؛ فيمكن أن يشير اليه قولهم «حسنات الابرار سيئات المقربين».

ومما ذكر ينقدح‌وجه‌الجواب‌عما استدل‌به‌المنكرون للعصمة من الآيات والروايات المعبرة بصدور العصيان

أوالذنبوالاستغفار والتوبة ونحوهاعنالانبياء والائمة عليهم السلام و عليك بالمراجعة الى المطولات[١٠].

١٠. راجع گوهر مراد ص ٣٥٢ ـ معارف قرآن جلسه ۶۶ ـ ۶۹ ـ تنزيه‌الانبياء، البحار، الميزان و غير ذلك.

٥- عقيدتنا فى صفات النبى (ص)

و نعتقد أن النبى كما يجب أن يكون معصوماً، يجب أن يكــون متصفاً بأكمل الصفات الخلقية و العقلية و أفضلها، من نحو الشجاعة والسياسة والتدبير والصبر والفطنة والذكاء حتى لايدانيه بشر سواه فيها(١).

---

(١) قال المحقق الطوسى ـ قدس سره ـ فى تجريد الاعتقاد فى مقام بيان وجوب اتصاف النبى بالاوصاف المذكورة: «و كمال العقل و الذكاء والفطنة و قوة الرأى و عدم السهو و كل ماينفرعنه من دناءة الاباء و عهــر الامهات والفظاظة ـ الخ» و تبعه العلامة الحلى فى شرحه[١] و هكذا صرح المحقق اللاهيجى ـ قدس سره ـ بوجوب اتصاف النبى بالصفات المذكورة، حيث قال: «و أيضاً يجب اتصاف النبى بجميع الصفات الكمالية والاخــلاق الحميدة والاطوار الجميلة، كما يجب أن يكون نزيهاً من جميع الصفات الرذيلة والعيوب والامــراض المنفــرة»[٢] ولايخفى عليك أن ظاهر هذه العبائــر وجــوب اتصاف الانبياء بالكمال، فى الصفات الكمالية والاخلاق الحميدة، و تنزههم عن المنفرات، ولااشكال ولاخــلاف فيــه عدا مايتراءى من قواعد المرام حيث قال: «ينبغى أن يكــون

١. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٩ الطبعة الحديثة فى قم المشرفة.
٢. گوهر مراد ص ٣٥١.

منزهاً عن كل أمر تنفر عن قبوله اما فيخلقه كالرذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص و نحوها، أو في خلقه كالجذام والبرص، أو في نسبه كالزنا و دناءة الاباء» ولكن التأمل في كلامه، يقضي بأن مراده من كلمة «ينبغي» ليس مطلق الرجحان، لانه علل بما يقتضي الوجوب، حيث قال: «لان جميع هذه الامور صارف عن قبول قوله، و النظر في معجزته، فكانت طهارته عنها من الالطاف التي فيها تقريب الخلق الى طاعته، و استمالة قلوبهم اليه»[۳]

ثم ان الظاهر من عبارة المصنف هو وجوب اتصافهم بالاكمل من الصفات الخلقية والعقلية و أفضلها، من نحو الشجاعة والسياسة والتدبير والصبر و الفطنة والذكاء و غير ذلك، و هذا هو صريح كلام المحقق القمي ـ قدس سره ـ أيضاً حيث قال في مقام شرائط النبوة: «الشرط الثاني هو أن يكون النبي أفضل و أعلم من جميع الامة لقبح تبعية الافضل من غيره الذي يكون بالنسبة اليه مفضولا، بل يكون وجوب تبعية المساوي عن مثله أيضاً قبيحا، لكونه ترجيحاً من غير مرجح، فلابد من أن يكون أعلى مرتبة من غيره، حتى يحسن الامر فيه تعالى باتباعه، و هكذا في جميع الصفات الحسنة لزم أن يكون افضلهم و أعلاهم»[۴] و نحوه في اللوامع الالهية[۵] و شرح الباب الحادي عشر[۶] و هو كذلك لما اشير اليه في كلام المحقق القمي و غيره، و سيأتي توضيحه في ذكر الادلة انشاءالله تعالى.

۳. قواعد المرام ص ۱۲۷.
۴. اصول دين ص ۲۶ منشور چهلستون مسجد جامع بطهران.
۵. اللوامع الالهية ص ۲۱۱.
۶. شرح الباب الحادي عشر ص ۳۸ الطبعة الحديثة.

لانه لولا ذلك لما صح أن تكون له الرئاسة العامة على جميع الخلق و لا قوة ادارة العالم كله(٢).

---

(٢) ولايخفى عليك ان الدليل المذكور و انكان صحيحاً متيناً، و لكنه أخص من المدعى، فان ما يلزم للرئاسة العامة ولادارة العالم، بعض الصفات لاجميعها، كالاكملية فى الزهد والانقياد والعبودية. هذا مضافاً الى أن الغاية من ارسال الرسل و الانبياء لاتنحصر فى الرئاسة العامة و ادارة العالم، بل الغرض الاقصى هو هداية الانسان نحو الكمال، وارشادهم الى سعادتهم فى الدارين، و الحكومة و الرئاسة العامة، ليست من الاهداف النهائية و ان كانت من الاهداف المتوسطة و شأناً من شؤون الامامة، على آن كل نبى لايكون مبعوثاً للرئاسة العامة و ادارة العالم، اذا الانبياء على درجات مختلفة. فالدليل لايثبت الاتصاف بالصفات المذكورة فى جميعهم. فالاولى فى مقام الاستدلال أن يقال: ان الغرض من بعث النبى، حيث كان استكمال نفوس من بعث اليه، فاللازم هو أن يكون فى الصفات أفضل من المبعوث اليهم، حتى يتمكن له أن يهديهم و يستكملهم، فان كان مبعوثاً الى قوم خاص فاللازم هو أن يكون هو الافضل منهم فى جميع الصفات الخلقية و العقلية، و ان كان مبعوثاً الى العالمين فى عصر، فاللازم أن يكون أفضل منهم فى ذلك الزمان، و ان كان مبعوثاً الى العالمين الى يوم القيمة، فاللازم هو آن يكون افضل من جميعهم حتى يتمكن من ان يهديهم و يستكملهم.

و ذلك واضح اذ لو كان فى المبعوث اليه، من هو أفضل منه، أوكان مساوياً معه، لما اهتدوا بهدايته و ارشاده، و لم يصلوا الى كمالهم، مع أن الغرض هو

هداية جميع الناس و استكمالهم، و نقض الغرض كما يكون في الكل قبيحاً، يكون كذلك بالنسبة الى بعض النفوس. فجميع النفوس مستعدون للاستكمال، فاللازم هو بعث النبي الذى فاق الاخرين في الصفات المذكورة حتى يتمكن من هدايتهم في أى درجة و مرتبة كانوا. و لقد أفاد و أجاد في توضيح المراد حيث قال: «اعلم أن الانسان من حيث الكمال لايقف على حد، بل في كل حد منه كان له امكان أن يجوز الى حد بعده، ان اجتمعت الشرائط، فمقتضى لطفه وجوده تعالى أن يكون بين الناس من يتيسر له تزكية الناس، و تكميل كل أحد و ترقيته من أى حد الى مافوقه، بتقريب الشرائط، و هو النبي أو مثله ممن يقوم مقامه، فلا بد أن يكون هو في حد كامل بحيث يتيسر منه ذلك في جميع المراتب، و ينقاد الامة للتعلم عنده و الخضوع لديه»[۷] و لعل من اقتصر على اصل الصفات لا الاكملية زعم أن النبي مخبر عن الله تعالى، و لم يلتفت الى أن التزكية و التربية أيضاً من شؤونه، فيجب أن يكون في الصفات أعلى مرتبة.

و قد يستدل على اتصاف النبي بأفضل الصفات الخلقية والعقلية، بأنه يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلا و سمعاً. قال الله تعالى: «أفمن يهدى الى الحق أحق أن يتبع أمن لايهدى الا أن يهدى فمالكم كيف تحكمون ــ يونس: ۳۵»[۸]

ثم لايخفى عليك ان من اشترط اتصاف الانبياء بكمال العقل و الذكاء و الفطنة و لم يشترط الاكملية

۷. توضيح المراد ج ۲ ص ۶۵۰.
۸. شرح الباب الحادى عشر ص ۳۸ الطبعة الحديثة فى طهران ـ اللوامع الالهية ص ۲۱۱.

كما يجب أن يكون طاهر المولد أمينا صادقا منزها عن الرذائل قبل بعثته ايضا، لكی تطمئن اليه القلوب و تركن اليه النفوس بل لكی يستحق هذا المقام الالهی العظيم(٣).

فيها، استدل له بأنه لولاه لكان منفراً، كما قال العلامة الحلی ــ قدس سره ــ فی شرح تجريد الاعتقاد: «و يجب أن يكون النبی فی غاية الذكاء والفطنة و قوةالرأی، بحيث لايكون ضعيف الرأی، متردداً فیالامور متحيرا، لان ذلك من أعظمالمنفرات»[٩] و وجهه واضح، اذ عدم الاتصاف بالمذكورات منالمنفرات. هذا بخلاف ما اذا اعتبرنا الاكملية فيها، فان عدم الاكملية لايكون من المنفرات اذا كان متصفاً بالكمالفيها، فالدليل علیلزوم اتصافهم بالاكمل من الصفات هو الذی ذكرناه.

(٣) و لقد أشار المصنف لاثبات تنزيه الانبياء عنالمذكورات الی دليلين:

أحدهما: هوالذی ذكره أكثر المتكلمين، و حاصله؛ ان هذه الامور مما يوجب تنفير الناس عنهم، و معه لايحصل الانقياد التام الذی يكون غرضاً لبعث الانبياء و ارسالهم، و لذلك قال المحقق اللاهيجی: «نزاهة النبی عنالصفات المنقصة و الاخلاق الرذيلة و العيوبوالامراضالمنفرة، معتبرةلكونذلكداعياًالیقبول أوامره و نواهيه، و الانقياد له و التأسی به فيكون اقرب الی الغرض المقصود من البعثة، فيكون لطفاً لامحالة واجباً لايجوز علیالله تركه»[١٠] و هذا الدليل هوالذی اعتمد عليه السيد المرتضی فی تنزيه الانبياء، لاثبات

٩. كشفالمراد فی شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٩ الطبعة الحديثة.
١٠. گوهر مراد ص ٣٥١.

عصمتهم قبل النبوة و بعدها من الصغائر و الكبائر، و تبعه الاخرون، و حيث ان الدليل عام لايختص بالعصمة عن الذنوب، استدلوا به فی نزاهة الانبياء عن المنفرات، ولو لم تكن من الذنوب كالعيوب و الامراض المنفرة، و دناءة الاباء و عهر الامهات و الفظاظة و الغلظة و الاشتغال بالصنائع الموهنة و المبتذلة، ولذا صرح المحقق الطوسی ـ رحمه الله ـ فی ضمن كلامه بوجوب تنزه النبی عن كل ما ينفر عنه[11] و صرح العلامة ـ قدس سره ـ فی الباب الحادی عشر بأنه يجب أن يكون منزهاً عن دناءة الاباء و عهر الامهات و عن الرذائل الخلقية و العيوب الخلقية، لما فی ذلك من النقص، فيسقط محله من القلوب و المطلوب خلافه،[12] و قال الشيخ الطوسی ـ قدس سره ـ: «و دليل التنفير الذی اعتمدناه ينفی عنهم جميع القبائح فی حال النبوة و قبلها، و كبائر الذنوب و صغائرها، لان النفوس الی من لايعهد منه قط فی حال من الاحوال قبيح لاصغير ولاكبير، أسكن و أميل ممن كان بخلاف ذلك، فوجب بذلك نفی الجميع عنهم فی كل حال[13] و كيف كان فلاوجه لاقتصار المصنف ـ رحمه الله ـ فی المذكورات، بل كان عليه أن يذكر تنزه النبی عن الامراض المنفرة والعيوب الخلقية (بكسر الخاء)، و كل ما ينفر عنه، ولو كان هو السهو و النسيان فی اموره الشخصية، لعمومية الدليل. هذا مضافاً الی أن ذكر الامانة و الصدق لايناسب المقام، لان عدم الامانة خيانة و عدم الصدق كذب، و هما من المعاصی التی قد فرغنا عن عصمتهم فيها، فلاوجه

۱۱. كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد ص ۳۴۹ الطبعة الحديثة فی قم المشرفة.
۱۲. شرح الباب الحادی عشر ص ۳۹ الطبعة الحديثة فی طهران.
۱۳. كتاب تمهيد الاصول فی علم الكلام ص ۳۲۱.

لتكرارهما هنا عند ذكر اتصافهم بالكمالات و تنزههم عن المنقصات الخلقية و الخلقية.

ثم ان هذا الدليل يرجع الى اثبات تنزههم عن المذكورات من جهة سكونة الناس واعتمادهم وجلبهم نحوه ليحصل الغرض من البعث و الارسال على الوجه الاتم، و أما من جهة اقتضاء نفس مقام النبوة و تلقى الوحى فهو ساكت، و لذا أشار اليه المصنف بالدليل الثانى.

و ثانيهما: ان مقام النبوة مقام لايناله ايدى الناس، و الا لاوحى اليهم، و لا حاجة الى ارسال سفير اليهم. بل هو مقام شامخ لانصيب فيه الا للمقربين، و من المعلوم أن المقربين يكونون منزهين عن الرذائل الاخلاقية كالجهل و الجبن والحقد والحسد والخشونة و البخل و الحرص و أشباهها، فاستحقاق مقام النبوة موقوف على تنزههم عن الامور التى تنافيه و هو كذلك، ولكن هذا الدليل أخص من المدعى، فان بعض الامور التى تكون من المنفرات لاتكون من المنقصات المعنوية، فيمكن أن يكون الناس متنفرين من بعض الامراض أو بعض العيوب الخلقية (بكسر الخاء) و لكنها لاتكون من المنقصات المعنوية كما لا يخفى.

٦- عقيدتنا فى الانبياء و كتبهم

نؤمن على الاجمال بأن جميع الانبياء والمرسلين على حق، كما نؤمن بعصمتهم و طهارتهم وأما انكار نبوتهم أوسبهم أو الاستهزاء بهم فهو من الكفر والزندقة، لان ذلك يستلزم انكار نبينا الذى أخبر عنهم و صدقهم(١).

أما المعروفة أسماؤهم و شرائعهم كآدم و نوح و ابراهيم و داود و سليمان و موسى و عيسى و سائر من ذكرهم القرآن الكريم بأعيانهم، فيجب الايمان بهم على الخصوص و من أنكر واحداً منهم فقد أنكر الجميع و أنكر نبوة نبينا بالخصوص(٢)

---

(١) اما استلزام انكار نبوتهم لانكار نبينا فواضح، فانه أخبر عن نبوتهم و صدقهم، فاذا أنكرهم منكر يرجع انكاره الى انكار اخبار نبينا محمد صلى الله عليه و آله بنبوة من انكره وهو كفر وخروج عن الاسلام. هذا مضافاً الى أن انكار نبوة من أنكره كفر فى نفسه، لانه انكار نبوة من ثبت نبوته بالمعجزات، كموسى و عيسى على نبينا وآله وعليهما السلام، اللهم الا أن يقال: ان نبوة غير نبينا بعد مرور الدهور و العصور لم تثبت لنا الا بالقرآن الكريم و اخبار النبى صلى الله عليه و آله فافهم.

(٢) أما ان انكار واحد منهم مستلزم لانكار نبوة نبينا صلى الله عليه و آله، فلما عرفت من أنه صلى الله عليه و آله أخبر بنبوته، و أما استلزام انكار واحد منهم لانكار الجميع، فغير واضح، اللهم الا أن يقال: ان انكار

و كذلك يجب الايمان بكتبهم وما نزل عليهم، و أما التوراة والانجيل الموجودان الان بين أيدى الناس، فقد ثبت أنهما محرفان عما انزلا، بسبب ما حدث فيهما من التغيير والتبديل والزيادات و الاضافات، بعد زماني موسى و عيسى عليهما السلام، بتلاعب ذوى الاهواء والاطماع. بل الموجود منهما أكثره أو كله موضوع بعد زمانهما من الاتباع و الاشياع(۳).

بعث نبى بعد ثبوت نبوته، انكار الله فى البعث والارسال مطلقا، اذ لاخصوصية لمورد الانكار، فتدبر جيداً. و كيف كان فمقتضى ايماننا بالرسول الاعظم نبينا محمد صلى الله عليه وآله، هو الايمان بجميع الانبياء الذين أخبر عنهم بالاجمال و التفصيل. هذا مضافاً الى أنه مقتضى حكم العقل بأنه تعالى بعث الانبياء و الرسل لهداية الناس «آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله، لانفرق بين أحد من رسله و قالوا سمعنا و أطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير ــ البقرة: ۲۸۵»

(۳) لا اشكال و لاريب فى كون التوراة و الانجيل الموجودين محرفين، كما يشهد له الاختلافات والاشتباهات و الموهونات الموجودة فيهما، و عليك بما ألف في ذلك من المحققين، و من أحسنه هو «الهدى الى دين المصطفى» و «الرحلة المدرسية» أثران للعلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغى ــ رحمه الله ــ[۱۴] ولكن الكلام فيما ادعاه المصنف ــ قدس سره ــ من احتمال أن كله موضوع، و هو مشكل، لامكان دعوى العلم بوجود فقرات من الانجيل أو التوراة الاصليين، اللهم الا أن يقال: نعم،

۱۴. راجع ايضاً كتاب راه سعادت للفاضل الشعرانى ص ۱۶۵ ـ ۱۳۶.

ولكن حيث لاتكون تلك الكلمات مشخصة فيهما، فلاحجية لها و ان كانت مأخوذة من الانجيل أو التوراة الاصليين.

٧ـ عقيدتنا في الاسلام

نعتقد ان الدين عندالله الاسلام و هو الشريعة الالهية الحقة التي من خاتمة الشرايع و أكملها و أوفقها في سعادة البشر، و أجمعها لمصالحهم في دنياهم و آخرتهم وصالحة للبقاء مدى الدهور و العصور، لاتتغير ولاتتبدل، و جامعة لجميع مايحتاجه البشر من النظم الفردية والاجتماعية والسياسية، ولما كانت خاتمة الشرايع ولا يترقب شريعة اخرى تصلح هذا البشر المنغمس بالظلم والفساد، فلابد أن يأتي يوم يقوى فيه الدين الاسلامي فيشمل المعمورة بعدله و قوانينه(١).

---

(١) ان جامعية الاسلام و أكمليته واضحة لمن راجع القرآن الكريم و الروايات الواردة عن النبي و أهل بيته عليهم الصلوات والسلام، فانهما يحتويان الكليات الأساسية التي تقدر على بيان حاجات الناس في جميع امورهم من الاعتقادات والاخلاقيات والسياسيات و الاجتماعيات والمعاملات و الاداب والسنن وغيرها، كمامرت الاشارة الى اعتراف فحول فن الفلسفه بأكملية ما في الاصول الاسلامية في مسائل التوحيد، بحيث لم يبلغه العقول الا بعد القرون العديدة، و هكذا في الفقه و غيره.

قال الفاضل الشعراني ـ قدس سره ـ: «ليس فقه الاسلام ناقصاً، بل لنا كليات يمكن استخراج حكم المسائل المستحدثة منها في كل عصر و زمان، و هذا أمر رائج

من زمان الشيخ الطوسى الى زماننا هذا، و لعل مسائل تحرير العلامة تقرب أربعين الفاً، و هى تستخرج من ألفين أو ثلاثة آلاف من المنصوصات»[1] و أيضاً الاخلاق الاسلامى فاق الاخلاق اليونانى وغيره، لانه مضافاً الى كونه مبيناً للوظائف الاجتماعية والفردية والتخلق بالاخلاق الحسنة و الاعتدال فيها، يوجه الانسان نحو الغاية القصوى، و هو القرب الى الله تعالى، و بالجملة كلمازاد عمر الاسلام، ازداد نوراً و ظهوراً، ومن نظر فى محتوى القرآن والاصول الاسلامية الواصلة الينا من طريق أهل البيت عليهم السلام، اعترف بعظمته و خضع فى ساحته، الا أن يكون معانداً، اذليس مكتب من المكاتب بمثل مكتب الاسلام فى الغنى والاحتواء لجميع مايحتاج الناس اليه وفى الأقومية والاتقان. هذا حقيقة واضحة بل ضرورية لكل من اطلع على محتوى الاسلام، و لارشاد الناس الى هذه الحقيقة ورد الاثار و الروايات الكثيرة المتواترة، و من جملتها ما رواه محمد بن يعقوب عن ابى الحسن موسى عليه السلام حديثاً و فيه: «قال سماعة فقلت: أصلحك الله! أتى رسول الله الناس بمايكتفون به فى عهده؟ قال: نعم و مايحتاجون اليه الى يوم القيامة، فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: لا، هو عند أهله»[2] فالاسلام هو الدين الجامع الذى يقدر لرفع احتياج الناس و ادارة الامور و سوق الناس نحو سعادتهم الدنيوية و الاخروية، و سيأتى ان شاءالله حاكمية هذا الدين على جميع أقطار الارض بظهور ولى الله الاعظم مولانا المهدى الحجة بن الحسن أرواحنا فداه.

۱. راجع كتاب راه سعادت ص ۲۱۴.
۲. الاصول من الكافى ج ۱ ص ۵۷.

ولو طبقت الشريعة الاسلامية بقوانينها فى الارض تطبيقاً كاملا صحيحاً لعم السلام بين البشر و تمت السعادة لهم، و بلغوا أقصى مايحلم به الانسان من الرفاه و العزة والسعة و الدعة والخلق الفاضل، و لانقشع الظلم من الدنيا، و سادت المحبة والاخاء بين‌الناس أجمعين، ولانمحى الفقر والفاقة من صفحة الوجود.

و اذا كنا نشاهد اليوم الحالة المخجلة والمزرية عند الذين يسمون أنفسهم بالمسلمين، فلان الدين الاسلامى فى الحقيقة لم‌يطبق بنصه و روحه ابتداء من القرن الاول من عهودهم، و استمرت الحال بنا ـ نحن الذين سمينا أنفسنا بالمسلمين ـ من سىء الى أسوأ، الى يومنا هذا، فلم يكن التمسك بالدين الاسلامى هو الذى جر على المسلمين هذا التأخر المشين، بل بالعكس، ان تمردهم على تعاليمه و استهانتهم بقوانينه وانتشار الظلم و العدوان فيهم من ملوكهم الى صعاليكهم، و من خاصتهم الى عامتهم، هو الذى شل حركة تقدمهم، و أضعف قوتهم و حطم معنوياتهم، و جلب عليهم الويل و الثبور، فأهلكهم الله تعالى بذنوبهم.

«ذلك بأن الله لم‌يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» تلك سنة الله فى خلقه «انه لايفلح المجرمون»، «و ماكان ربك ليهلك القرى بظلم و أهلها مصلحون»، «و كذلك أخذ ربك اذا أخذ القرى و هى ظالمة ان أخذه أليم شديد».

وكيف ينتظر من الدين أن ينتشل الامة من وهدتها وهو عندها حبر على ورق لايعمل بأقل القليل من تعاليمه. ان الايمان والامانة و الصدق والاخلاص و حسن‌المعاملة والايثار و أن يحب المسلم لاخيه مايحب لنفسه و اشباهها من أول أسس دين الاسلام، والمسلمون قد ودعوها من قديم أيامهم الى حيث نحن الان، و كلما تقدم بهم الزمن وجدناهم أشتاتاً و أحزاباً و فرقاً يتكالبون على الدنيا و يتطاحنون على الخيال و يكفر بعضهم بعضاً بالاراء غير المفهومة، أو الامور التى لا تعنيهم، فانشغلوا عن جوهر الدين وعن مصالحهم ومصالح‌مجتمعهم بأمثال النزاع فى خلق القرآن، والقول بالوعيد والرجعة و أن الجنة و النار مخلوقتان أو سيخلقان و نحو هذه النزاعات التى أخذت منهم بالخناق و كفر بها بعضهم بعضاً، وهى و ان دلت على شىء فانما تدل على انحرافهم عن سنن الجادة المعبدة لهم الى حيث الهلاك والفناء، و زاد الانحراف فيهم

بتطاول الزمان حتى شلهم الجهل والضلال وانشغلوا بالتوافه والقشور و بالاتعاب و الخرافات و الاوهام و بالحروب والمجادلات والمباهاة، فوقعوا بالاخير فى هاوية لاقعر لها يوم تمكن الغرب المتيقظ العدو اللدود للاسلام من أن يستعمر هذه البقاع المنتسبة الى الاسلام و هى فى غفلتها و غفوتها، فيرمى بها فى هذه الهوة السحيقة ولايعلم الا الله تعالى مداها ومنتهاها «و ما كان ربك ليهلك القرى بظلم و أهلها مصلحون».

ولا سبيل للمسلمين اليوم و بعد اليوم الا أن يرجعوا الى أنفسهم فيحاسبوها على تفريطهم، و ينهضوا الى تهذيب أنفسهم والاجيال الاتية بتعاليم دينهم القويمة، ليمحوا الظلم و الجور من بينهم، و بذلك يتمكنون من أن ينجوا بأنفسهم من هذه الطامة العظمى، و لابد بعد ذلك أن يملأ الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلماً و جوراً، كما وعدهمالله تعالى و رسوله، و كما هو المترقب من دينهم الذى هو خاتمة الاديان و لا رجاء فى صلاح الدنيا و اصلاحها بدونه، و لابد من امام ينفى عن الاسلام ما علقفيه من أوهام وألصق فيه منبدع وضلالات، وينقذ البشر وينجيهم مما بلغوا اليه من فساد شامل و ظلم دائم و عدوان مستمر و استهانة بالقيم الاخلاقية والارواح البشرية ـ عجلالله فرجه سهل مخرجه ـ.

٨ـ عقيدتنا في مشرع الاسلام

نعتقد أن صاحب الرسالة الاسلامية هو محمد بن عبدالله صلى الله عليه و آله و هو خاتم النبيين و سيد المرسلين و أفضلهم على الاطلاق، كما أنه سيدالبشر جميعاً، لايوازيه فاضل في فضل و لايدانيه أحد في مكرمة، و لايقاربه عاقل في عقل و لايشبهه شخص في خلق، وانه لعلى خلق عظيم، ذلك من أول نشأة البشر الى يوم القيمة(١).

---

(١) اما ان صاحب الرسالة الاسلامية هو محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله، فهو ضروري، يعلمه كل احد بادنى التفات الى الاسلام و صاحبه، كما صرح به في القرآن الكريم «محمد رسول الله و الذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلا من الله و رضوانا ـ الفتح: ٢٩» و اما أن رسالته هي رسالة عالمية فهو أمر واضح لاسترة فيه، كما نص عليه في كتابه العزيز «قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً ـ الاعراف: ١٥٨»، «و اوحي الى هذا القرآن لانذركم به و من بلغ ـ الانعام: ١٩».

أما انه خاتم النبيين فهو أيضاً ضروري يعلمه كل مسلم و لا خلاف فيه، و يدل عليه الايات و الروايات المتواترة، و من جملة الايات قوله تعالى «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين ـ الاحزاب: ٤٠»، لان المراد من الخاتم هو مايختم به،

باعتبار كونه كثيراً ما منقوشاً باسم صاحبه و يختم به الكتب بعنوان اتمام الكتاب، كما أن الطابع (بفتح الباء) بمعنى مايطبع به، فهو يدل بهذا الاعتبار على أن محمداً صلى الله عليه و آله بالنسبة الى الانبياء مايختم به، بمعنى أن به يتم باب النبوة و به يصدق نبوتهم، كما صدقهم النبى صلى الله عليه و آله، و لولاه لما حصل العلم بنبوة آكثرهم أو جلهم، مع اختلاف التواريخ و التحريف و التبديل، و يشهد لما ذكر، استعمال «خاتم النبيين» فى الروايات و الادعية و الخطب الواردة عن الائمة المعصومين عليهم السلام بمعنى آخر النبيين[1] فانه دليل على أن المقصود منه هو آخر النبيين. لايقال: الخاتم (بالفتح) هو حلقة تدخل فى الاصبع للزينة، فالمقصود أن محمداً صلى الله عليه و آله زينة الانبياء، لانا نقول: ان استعمال الخاتم لافادة الزينة ليس بشايع، بل لايناسب مقام النبى مع كونه أفضل من جميع الانبياء أن يشبه بحلقة فى أيدى الانبياء، ولعل التعبير الشايع هو ان النبى صلى الله عليه و آله مثلا تاج الانبياء[2]، و لو سلمنا أن الخاتم (بالفتح) مستعمل فى التركيب المذكور بمعناه المعروف و هو الحلقة، فلابد أن يكون كناية عن كونه آخر النبيين، لان التلبس به لايمكن الا بعد وجود المتلبس. فلايقال: ان هذا خاتم زيد، الا بعد وجود زيد و تلبسه به، و عليه كان محمد صلى الله عليه و آله بمنزلة الخاتم لجميع النبيين، فمقتضى اضافة الخاتم اليهم، أنهم جميعهم كانوا قبله موجودين، فهو متأخر عنهم و آخرهم. فالمقصود من أنه خاتم النبيين هو الكناية عن

١. راجع كتاب خاتميت آخرين پيامبر: تأليف مظفرى، ص ١٥ طبع قم المشرفة.
٢. راجع معارف قرآن: جلسه ٧٩ ص ٧٩٢.

كو نه آخر النبيين.

هذا كله بناء على قراءة عاصم الموجودة فى القرآن، و أما بناء على قراءة بقية القراء السبعة، فالامر أوضح، لان الخاتم (بكسر التاء) هو اسم فاعل من ختم يختم، و معناه أن محمداً صلى الله عليه و آله أتمهم بوجوده، فلانبى بعده. ثم ان مفاد الاية الشريفة أنه خاتم النبيين و آخرهم، و حيث ان النبى أعم من المرسل، فاذا كان محمد صلى الله عليه وآله خاتم النبيين كان أيضاً خاتم المرسلين فلا رسول بعده أيضاً.

و من جملة الايات هو قوله تعالى «هو الذى أرسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ـ التوبة: ٣٣» سواء كان المراد من الظهور هو الغلبة فى الحجة أو الغلبة الخارجية، فان مفاد الاية ان الاسلام و دين الحق يغلب على الدين كله، فلو فرض مجيء دين آخر بعد الاسلام، كان ناسخاً له و غالباً عليه، فهو ينافى مع صريح الاية فلايجيء دين آخر بعد هذا الدين القويم، فيبقى نبوة نبينا الى يوم القيمة، و فرض النبى الحافظ مع وجود الامام الحافظ لغو و لايجتمع الحافظان فى وقت واحد، الى غير ذلك من الايات[٣].

و من جملة الروايات الحديث المروى بطرق كثيرة من العامة و الخاصة عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال لعلى عليه السلام: «أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا أنه لانبى بعدى» والنكرة فى سياق النفى يفيد العموم و حيث كان النبى أعم من المرسل فنفى النبى يلازم نفى المرسل أيضاً كما لا يخفى.

و من جملة الروايات الحديث الصحيح المروى فى

٣. راجع كتاب خاتميت آخرين پيامبر و غيره من الكتب.

من لايحضره الفقيه عن أبى جعفر عليه‌السلام قال فى حديث: «قال النبى صلى‌الله عليه و آله و المسلمون حوله مجتمعون: أيها الناس انه لانبى بعدى، و لا سنة بعد سنتى، فمن ادعى بعد ذلك، فدعواه و بدعته فى النار، فاقتلوه، و من اتبعه فانه فى النار».[۴]

و من جملة الروايات أيضاً ما عن عبدالعظيم الحسنى قال: «دخلت على سيدى على‌بن محمد عليهما السلام فلما بصربى قال لى: مرحباً بك يا أبا القاسم! أنت ولينا حقاً، قال: فقلت له: يا ابن‌رسول‌الله انى‌اريد أن أعرض‌عليك دينى، فان كان مرضياً ثبت عليه حتى ألقى الله عزوجل فقال: هات يا أبا القاسم، فقلت: انى أقول: ان الله تبارك و تعالى واحد ليس كمثله شىء ـ الى أن قال: و أن محمداً عبده و رسوله خاتم النبيين فلانبى بعده الى يوم القيامة، و ان شريعته خاتمة‌الشرايع، فلا شريعة بعدها الى يوم القيمة ـ الى أن قال: فقال على بن محمد عليهما السلام يا أبا القاسم، هذا والله دين الله الذى ارتضاه لعباده، فاثبت عليه، ثبتك الله بالقول الثابت فى الحياة الدنيا و الاخرة».[۵]

و من جملتها ما فى نهج‌البلاغة قال على عليه‌السلام حين يلى غسل رسول الله صلى الله عليه و آله و تجهيزه: «بأبى أنت و امى يا رسول الله، لقد انقطع بموتك مالم ينقطع بموت غيرك من النبوة».[۶]

و من‌جملتها ما روى فى الصحاح الستة من أن رسول الله صلى‌الله عليه و آله قال: «فضلت على الانبياء بست:

۴. من لايحضره الفقيه: ج ۴، ص ۱۲۱، ح ۴۲۱.
۵. كمال‌الدين: ج ۲ ص ۳۷۹.
۶. نهج البلاغة: خطبة ۲۳۵ ص ۳۵۵.

أعطيت بجوامع الكلم، و نصرت بالرعب، و احلت لي الغنائم، و جعلت لی الارض طهوراً و مسجداً، و ارسلت الی الخلق کافة و ختم بی النبیون»[٧].

و من جملتها ما رواه في الوسائل عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «ان الله بعث محمداً صلى الله عليه و آله فختم به الانبياء، فلانبي بعده، و أنزل عليه كتاباً فختم به الكتب فلا كتاب بعده»[٨] ـ الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المتواترة الدالة عليه، أوردمنها في كتاب «خاتميت آخرين پيامبر» أزيد من المائتين فراجع.

و هنا سؤالات. منها ان المستفاد من بعض الايات أن باب النبوة ليس منسداً، فكيف يكون محمد صلى الله عليه و آله آخر النبيين، و من الايات قوله عزوجل: «يا بنيآدم اما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى و أصلح فلاخوف عليهم ولاهم يحزنون ـ الاعراف: ٣٥» و يمكن الجواب عنه بأن الاية حاكية عن خطابه تعالى لبني آدم بعد هبوط آدم و حواء، حيث قال بعد الاية ٢٤: «قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين * قال فيها تحيون وفيها تموتون و منها تخرجون * يا بنيآدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم و ريشاً و لباس التقوى ذلك خير ـ الى أن قال: يا بنيآدم لايفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ـ الى أن قال عزوجل: يا بنيآدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ـ الى أن قال تبارك و تعالى: يا بنيآدم اما يأتينكم رسل منكم... الاعراف: ٣٥ـ٢٤» فالاية في سياق خطاباته لبنيآدم بعد الهبوط، و لانظر لها بالنسبة

٧. فضائل الخمسة من الصحاح الستة: ج ١، ص ٤٥.
٨. الوسائل: ج ١٨ الباب ١٣، ح ٦٢.

الى بعد النبى، نظير قوله: «قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلاخوف عليهم و لاهم يحزنون ـ البقرة: ۳۸» و لذا قال العلامة الطباطبائى فى ذيل قوله «يا بنىآدم اما يأتينكم رسل»: «والاية احدى الخطابات العامة المستخرجة من قصةالجنة المذكورة ههنا و هى رابعها و آخر هايبين للناس التشريع الالهى العام للدين باتباع الرسالة و طريق الوحى، والاصل المستخرج عنه هو مثل قوله فى سورة طه «قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فاما يأتينكم منى هدى...» فبين أن اتيان الهدى منه انما يكون بطريق الرسالة»[۹] هذا مضافاً الى أن الجملة الشرطية لاتدل على مجيئهم، فلايمكن رفع اليد عن الضرورة و الادلة المتواترة بمثل هذه الاية التى لاتنافيها، و غايتها أنها مجملة فيرفع اجمالها بضرورة الخاتمية.

و منها، ما الحكمة فى تعطيل النبوة مع أن استكمال البشر لا توقف له، الم تحسن أن تدوم النبوة مع دوام استكمال البشر؟ و الجواب عنه أن حكمة ذلك عند الله تعالى، لانه أعلم بالامور، و لكن يظهر للمتأمل بعض المقربات، لان علل تجديد النبوة فيما مضى من الزمان امور كلها منفية بعد ظهور الاسلام، لان من العللتحريف ما نزل من الله الى الناس، فيحتاج الى بعث النبى الجديد ليرفع التحريف، و يهدى الناس الى الواقع مما نزل، و منها أن البرنامج المذكورة ربما تكون عصرياً ومختصاً بزمان خاص، و ليست بصورة الكليات، لعدم امكان تحملهم لها، فاذا تغيرت الامور، و احتاجت الى البرنامج الجديدة، يحتاج الى بعث النبى الجديد لتغيير البرنامج

۹. الميزان: ج ۸ ص ۸۶.

طبق الاحتياجات، و منها أن تفاصيل الوحى النازل يحتاج الى تبيين و تطبيق، فيحتاج الى بعث النبى الجديد لذلك، و ليس فى الاسلام و القران شيء من هذه الامور، لان القرآن الكريم مصون عن التحريف بحفظه تعالى، كما نص عليه «انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون ـ الحجر: ٩».

و هكذا لا نقص و لا فقد فى الاسلام بالنسبة الى ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة، فلا حاجة الى ظهور شرع جديد لبيان حاجاتهم، كما نص عليه فى قوله تبارك و تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام ديناً ـ المائدة: ٣».

وهكذا ورد روايات كثيرة دالة على أن كل ما يحتاجه الناس، بينه الله للنبى صلى الله عليه و آله، و هو بينه للناس و سيما لاهل البيت عليهم السلام، و من جملتها ما روى عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: «ان الله لم يدع شيئاً يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة الا أنزله فى كتابه و بينه لرسوله»[١٠].

و منها أيضاً ما روى عن أبى جعفر عليه السلام قال سئل على عليه السلام عن علم النبى صلى الله عليه وآله: فقال «علم النبى علم جميع النبيين، و علم ما كان و علم ما هو كائن الى قيام الساعة، ثم قال: و الذى نفسى بيده انى لاعلم علم النبى صلى الله عليه و آله، و علم ما كان و ما هو كائن فيما بينى و بين قيام الساعة»[١١].

و أيضاً بين فى الاسلام الاصول و القواعد الكلية الثابتة، بحيث لا تحتاج الى التغيير و التبديل، لكليتها

١٠. بصائر الدرجات: ص ٦.
١١. بصائر الدرجات: ص ١٢٧.

و وفقها مع الحاجات التى تقتضيها الفطرة كالزواج و والمعاملات والاخلاقيات والروابط الداخلية والروابط الخارجية والدفاع وغيرذلك، و التغير انما هو فى ناحية الموضوعات كالامتعة، فانها تتغير بتغير الزمان، ولكن أحكام المعاملة لا تتغير، و كالسلاح فانها تتغير بمرور الزمان، و لكن أحكام الدفاع بالسلاح لا تتغير، وهكذا، و أيضاً من الاصول الكلية التى لا تغيير فيها هو أصل نفى الضرر و الضرار، و أصل نفى العسر و الحرج و نحوهما، مما لهما الدخل التام فى حل المشاكل العصرية و المشاكل الفردية. هذا مضافاً الى الاحكام الموقتة السلطانية، و مما ذكر يظهر أن موجبات تجديد النبوة لا تكون موجودة بعد ظهور الاسلام و جامعيته، نعم يبقى الحاجة الى البيان و التفسير و التطبيق، و لكنها محولة الى الائمة عليهم السلام، فمع وجودهم لا حاجة الى النبى الجديد أصلا، و لعله لذا ختم النبوة[۱۲].

و منها أن لازم ختم النبوة هو قطع ارتباط الامة مع المبدء الاعلى، و فيه أن الارتباط بالمبدء الاعلى لا ينحصر فى النبوة اذ الارتباط بواسطة الائمة و أوليائه ميسور و ممكن، اذ الامامة غير منقطعة الى يوم القيامة، و الامام محدث والملائكة تتنزل اليهم ويخبرهم بما يكون فى السنة من التقدير و القضاء و الحوادث، و بأعمال العباد و غير ذلك، لتواتر الروايات الدالة على ذلك، و من جملتها ما روى عن الباقر عليه السلام: «ان أوصياء محمد عليه و عليهم السلام محدثون»[۱۳].

و أما ان النبى صلى الله عليه و آله سيد المرسلين

۱۲. راجع معارف قرآن: جلسه ۷۹ ص ۷۹۴.
۱۳. الاصول من الكافى: ج ۱ ص ۲۷۰ ـ راجع كتاب نبوت: ص ۱۸۰ـ۱۷۹.

و أفضلهم على الاطلاق فيكفيه رسالته العامة الدائمة الى يوم القيامة، فانها لم تكن لاحد من الانبياء، و هكذا القرآن النازل اليه، فانه لم يشبهه كتاب من الكتب النازلة، و صحيفة من الصحف النازلة، و من المعلوم أن الامرين المذكورين يدلان على عظمة النبى و شأنيته لتلك الرسالة العظمى، و لمعرفة القرآن الكريم الذى لا نهاية له، كما ورد: «انما يعرف القرآن من خوطب به» فهو عارف بحقائق لم يعرفها الانبياء سابقاً، ومرسل الى امة لا سابقة له فى الماضين. هذا مضافاً الى تخلقه بالاخلاق الفاضلة و الاداب و السنن، و قد أشار المصنف بقوله «و انه لعلى خلق عظيم» الى الاية الشريفة: «و انك لعلى خلق عظيم ـ القلم: ۴» الدالة على تخلقه بالخلق العظيم، و قد أورد العلامة الطباطبائى ـ قدس سره ـ فى المجلد السادس من تفسير الميزان جملة من روايات سننه، التى فيها مجامع أخلاقه التى تلوح الى أدبه الالهى الجميل، مع كونها مؤيدة بالايات الشريفة القرآنية، و هذه الروايات الدالة على أخلاقه و سننه و آدابه تقرب مائة و ثمانين[14] فراجعه وغيره من الجوامع، و كيف كان؛ يكفى فى عظمة أخلاقه توصيف الله اياه بأنه عظيم، مع أنه لم يوصف نبى بأن خلقه عظيم.

و هكذا الروايات الدالة على أن النبى صلى الله عليه و آله سيد المرسلين و أفضلهم كثيرة. منها ما روى فى عيون أخبار الرضا عليه السلام من المأمون، سأل على بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له محض الاسلام على الايجاز و الاختصار. فكتب عليه السلام له: «و من جملته، و أن محمداً عبده و رسوله و أمينه و

١۴. الميزان ج ۶، ص ٣۵٧ـ٣٢١.

صفيه و صفوته من خلقه، و سيد المرسلين و خاتم النبيين، و أفضل العالمين، لا نبى بعده، و لا تبديل لملته، و لا تغيير لشريعته و آن جميع ما جاء به محمد بن عبدالله هو الحق المبين»[۱۵].

و أيضاً الروايات الدالة على أن كل ما للانبياء، فهو لنبينا محمد صلى الله عليه و اله تدل على أفضليته منهم، لان له ما لجميعهم و أزيد، و من جملتها ما رواه فى الكافى عن ابى بصير، عن ابى عبدالله عليه السلام قال: «قال لى يا أبا محمد! ان الله عزوجل لم يعط الانبياء شيئاً الا و قد أعطاه محمداً، قال: و قد أعطى محمداً جميع ما أعطى الانبياء، و عندنا الصحف التى قال الله عزوجل: صحف ابراهيم و موسى. قلت: جعلت فداك، هى الالواح؟ قال: نعم»[۱۶].

و من جملتها أيضاً ما رواه فى الكافى عن أبى الحسن الاول عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك، أخبرنى عن النبى صلى الله عليه و آله ورث النبيين كلهم؟ قال: نعم، قلت: من لدن آدم حتى انتهى الى نفسه؟ قال: ما بعث الله نبياً الا و محمد صلى الله عليه و آله أعلم منه. قال: قلت: ان عيسى بن مريم كان يحيى الموتى باذن الله، قال: صدقت، و سليمان بن داود كان يفهم منطق الطير، و كان رسول الله صلى الله عليه و آله يقدر على هذه المنازل ــ الحديث»[۱۷].

و أيضاً الروايات الدالة على تقدم خلقة روح النبى على غيره، و منها ما رواه فى الكافى عن جابر بن يزيد قال: قال لى أبو جعفر عليه‌السلام: «يا جابر ان الله

۱۵. عيون اخبار الرضا: ج ۲ ص ۱۲۵ ـ ۱۲۰.
۱۶. الاصول من الكافى ج ۱ ص ۲۲۵.
۱۷. الاصول من الكافى ج ۱ ص ۲۲۶.

أول ما خلق، خلق محمداً صلى الله عليه و آله و عترته الهداة المهتدين فكانوا اشباح نور بين يدى الله ـ الحديث»[١٨].

و منها ما رواه فی الكافی عن أبی عبدالله عليه السلام «ان بعض قريش قال لرسول الله صلى الله عليه و آله بأی شیء سبقت الانبياء و أنت بعثت آخرهم و خاتمهم؟ قال: انی كنت أول من آمن بربی، و أول من أجاب حين أخذ الله ميثاق النبيين و أشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم؟ قالوا: بلى، فكنت أنا أول نبی قال بلى، فسبقتهم بالاقرار بالله»[١٩].

الى غير ذلك من الادلة و الشواهد الكثيرة، وكيف كان، فسيادة النبی على المرسلين و أفضليته منهم من المسلمات لا مجال للتأمل فيها، فاذا كان أفضل من الانبياء فهو أفضل من غيرهم بطريق أولى و الافضلية مقام يناسبه.

١٨. الاصول من الكافی ج ١ ص ٤٤٢.
١٩. الاصول من الكافی ج ١ ص ٤٤١.

٩ـ عقيدتنا في القرآن الكريم

نعتقد ان القرآن هو الوحي الالهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الاكرم، فيه تبيان كل شيء و هو معجزته الخالدة التي أعجزت البشر عن مجاراتها في البلاغة والفصاحة، وفيما احتوى من حقائق و معارف عالية(١) لايعتريه التبديل والتغيير والتحريف، و هذا الذي

---

(١) و لقد أفاد و أجاد في عدم اختصاص وجوه الاعجاز بالبلاغة و الفصاحة، اذ القرآن من جميع جهاته يكون معجزة، و تحدى القرآن لا يختص بوجه من وجوهه، بل اطلاق التحدي به كما صرح به العلامة الطباطبائي ـقدس سرهـ يشمل جميع ما يمكن فيه التفاضل في الصفات. فالقرآن آية للبليغ في بلاغته، و للفصيح في فصاحته، و للحكيم في حكمته، و للعالم في عمله، و للاجتماعي في اجتماعه و للمقننين في تقنينهم وللسياسيين في سياستهم وللحكام في حكومتهم، ولجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً كالغيب،[١] و يشهد له أن التحدي بالقرآن لو كان ببلاغة القرآن و فصاحته فقط، لم يتعد عن العرب، مع أن التحدي لا يختص بالانسان بل يعم الجن. «قل لئن اجتمعت الانس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً ـ الاسراء: ٩٠».

١. الميزان: ج ١ ص ٥٨.

لا يقال: ان التحدى بالنسبة الى العرب بالمباشرة و بالنسبة الى غيرهم بالتسبيب، فالاية لا تنافى انحصار وجوه الاعجاز فى الفصاحة و البلاغة. لانا نقول: ان ظاهر الاية هو التحدى بالنسبة الى جميع افراد البشر و الجن على نحو واحد، و التفصيل بين الافراد بالمباشرة و التسبيب خلاف الظاهر. هذا مضافاً الى شهادة العيان بعجز البشر عن الاتيان بمثله فى جميع الجهات، من الفصاحة و البلاغة و المعارف الحقيقية و الاخلاق و الاحكام التشريعية و الاخبار المغيبة و اسرار الخلقة و غير ذلك، و اعترف بذلك اهل الانصاف من فحول العلوم، و اليه اشار العلامة آيةالله الشيخ محمد جواد البلاغى ـ قدس سره ـ حيث قال: «ان اعجاز القرآن لم يكن بمجرد الفصاحة و البلاغة، و ان كفى ذلك فى الاعجاز و الحجة على دعوى الرسالة على اتم الوجوه فى المعجز و أعمها، فاين أنت عن عرفانه العظيم الذى هو لباب المعقول وصفوة الحكمة، وأين أنت عن أخلاقه التى هى روح الحياة الادبية و الاجتماعية، و أين أنت عن قوانينه الفاضلة و شرائعه العادلة، و محلها من العدل و المدنية، و أين أنت عن انبائه بالغيب التى ظهر مصداقها فى المستقبل و هلم النظر الى أقصر سور القرآن و ما عرفناه من عجائبها الباهرة. انظر الى سورة التوحيد و أنوار عرفانها الحقيقى فى ذلك العصر المظلم، وانظر الى سورة تبت وانبائها بهلكة أبى لهب وامرأته بدخول النار، و ظهور مصداق ذلك بموتهما على الكفر، و حرمانهما من سعادة الاسلام الذى يجب ما قبله، و انظر الى سورة النصر و انبائها بغيب النصر و الفتح، كما ظهر مصداقه بعد ذلك ـ الى أن قال: و أين أنت عن جامعيته و استقامته فى جميع ذلك من دون أن تعترضه

زلة اختلاف أو عثرة خطأ أو كبوة تناقض، فان فی ذلك أعظم اعجاز يعرفه الفيلسوف و الاجتماعی و السياسی المدنی. «أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ــ النساء: ۸۴».

فهل يكون كل ذلك من انسان لم يقرأ ولم يكتب ولم يترب فی البلاد الراقية، و انما كان بدوياً من البلاد المنحطة فی كل ادب، المدرسة الابتدائية فی موطنه انما هی بساطة أعراب البادية و خلوهم عن المعارف، و المدرسة الكلية تنظم تعاليمها من الوثنية الاهوائية و خشونة الوحشية و الجبروت الاستبدادی و العدوان و عوائد الضلال و الجور، و الشرائع القاسية، و لئن سمعت الاحتجاج باعجاز القرآن فی فصاحته و بلاغته، فانما هو لاجل عموم هذا الاعجاز و أنه هو الذی يذعن به العرب الذين ابتدأهم الدعوة، وتناله معرفتهم حسب ما عندهم من الادب، الراقين فيه، فتقوم الحجة عليهم و على غيرهم و تبقى سائر وجوه الاعجاز للفيلسوف و الاجتماعی و السياسی المدنی يأخذ منها كل منهم بمقدار حظه من الرقی»[۲].

و مما ذكر يظهر أن نفس القرآن بفصاحته و بلاغته و محتواه معجزة وبعبارة اخری، اعجازه داخلی بمعنی أنه علی كيفية يعجز عنه الاخرون من الجن و الانس، و عليه فما نقل عن النظام و السيد المرتضی، و احتمله المحقق الطوسی ــ قدس سره ــ فی متن تجريد الاعتقاد، و العلامة الحلی فی شرحه من الصرفة بمعنی أن الله تعالی صرف العرب و منعهم عن المعارضة، و الا فالعرب كانوا قادرين علی الالفاظ المفردة و علی التركيب، و انما

۲. انوار الهدی ص ۱۳۵ ـ ۱۳۳.

منعوا عن الاتيان بمثله تعجيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه، فـي غاية الضعف، فـان كثيراً ممـن تصـدوا لمعارضة القرآن فلم يستطيعوا، اعترفوا بأن القرآن في درجة، عجز عن مثله البشر، فان لـم يكن القـرآن معجزاً بنفسه، لزم أن يعترف العاجز بمجرد العجز عـن الاتيان بمثله، و قد روى قاضى عياض فى اعجاز القرآن أنه ذكر أبو عبيد أن اعرابياً سمع رجلا يقرأ «فاصدع بما تؤمـر» فسجد، و قـال: سجدت لفصاحته، و حكـى الاصمعى انه سمع كلام جارية، فقال لها: قاتلك الله ما أفصحك! فقالت: أو يعد هذا فصاحة بعد قول الله تعالى «و أوحينا الى ام موسى أن أرضعيه فـاذا خفت عليـه فألقيه في اليم و لا تخافى و لا تحزنى انا رادوه اليك و جاعلوه من المرسلين ـ القصص: ٧» فجمع فى آيـة واحدة بين أمرين و نهيين و خبرين و بشارتين.

و سمع اخر رجلا يقرأ «فلما استيئسوا منه خلصوا نجياً ـ يوسف: ٨٠» فقال: أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام، و لذلك أيضاً لما سمع الوليد بن المغيرة من النبى صلى الله عليه و آله «ان الله يأمر بالعدل و الاحسان ـ الاية» قال: و الله ان له لحلاوة، و ان عليه لطلاوة (حسن و بهجة) و ان أسفله لمغدق (من اغدق: اتسع و كثر فيه الخير) و ان أعلاه لمثمر، ما يقول هذا البشر. و لعله لذاك أيضاً لما سمع كلام النبى صلى الله عليه و آله و سلم الوليد بن المغيرة، و قرأ عليه القرآن رق فجاءه أبوجهل منكراً عليه، قال: و الله ما منكم أحد أعلم بالاشعار منى، والله ما يشبه الذى يقول شيئاً من هذا.

و بالجملة؛ كل هذا و نظائره مما يشهد علـى أن نفس القرآن، كلام يعجز عن اتيانه البشر و الجن. هذا

مضافاً الى ما فى «البيان» من أنه لو كان اعجاز القرآن بالصرفة، لوجد فى كلام العرب السابقين مثله، قبل أن يتحدى النبى البشر و يطالبهم بالاتيان بمثل القرآن، و لو وجد ذلك لنقل و تواتر، لتكثر الدواعى الى نقله، و اذ لم يوجد و لم ينقل كشف ذلك عن كون القرآن بنفسه اعجازاً الهياً و خارجاً عن طوق البشر[۳].

و زاد عليه العلامة الطباطبائى ـ قدس سره ـ بما فى تفسيره من أن هذا قول فاسد، لا ينطبق على ما يدل عليه آيات التحدى بظاهرها، كقوله تعالى «قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين * فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله ـ هود: ۱۴ـ۱۳» فان الجملة الاخيرة ظاهرة فى أن الاستدلال بالتحدى انما هو على كون القرآن نازلا، لا كلاماً تقوله رسول الله صلى الله عليه و آله، و أن نزوله انما هو بعلم الله، لا بانزال الشياطين كما قال تعالى: «أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون * فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين ـ الطور: ۳۴ـ۳۳» و قوله: «و ما تنزلت به الشياطين * و ما ينبغى لهم و ما يستطيعون * انهم عن السمع لمعزولون ـ الشعراء: ۲۱۲ـ۲۱۰» و الصرف الذى يقولون به، انما يدل على صدق الرسالة بوجود آية هى الصرف، لا على كون القرآن كلاماً لله، نازلا من عنده، ونظير هذه الاية، الاية الاخرى و هى قوله تعالى: «فأتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين * بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتهم تأويله ـ يونس: ۳۹ـ۳۸» فانها ظاهرة فى أن الذى يوجب استحالة اتيان البشر

۳. تفسير البيان: ص ۶۱.

بمثل هذا القرآن، و ضعف قواهم و قوى كل من يعينهم على ذلك من تحمل هذا الشأن، هو أن للقرآن تأويلا لم يحيطوا بعلمه، فكذبوه و لا يحيط به علماً الا الله، فهو الذى يمنع المعارض عن أن يعارضه لا أن الله سبحانه يصرفهم عن ذلك مع تمكنهم منه لولا الصرف بارادة الله تعالى، و كذا قوله تعالى: «أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ـ النساء: ۸۱» فانه ظاهر فى أن الذى يعجز الناس عن الاتيان بمثل القرآن، انما هو كونه فى نفسه على صفة عدم الاختلاف لفظاً و معنى، ولا يسع لمخلوق أن يأتى بكلام غير مشتمل على الاختلاف، لا أن الله صرفهم عن مناقضته باظهار الاختلاف الذى فيه. هذا، فما ذكروه من أن اعجاز القرآن بالصرف كلام لا ينبغى الركون اليه[۴].

ثم لا يذهب عليك ان دعوى الرسالة من النبى كما هى صريح بعض الايات، كقوله تعالى: «قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً ـ النجم:۲» مع ظهور المعجز فى يده و هو القرآن الكريم، كما عرفت، يكفى لاثبات نبوته و رسالته، اذ لو كان كاذباً لزم الاغراء بالجهل، و هو ممتنع الصدور عنه تعالى، لعدم مناسبته مع اطلاق كماله و حكمته، ولكن معذلك أكد و زاد على كونه معجزاً بنفسه بدعوة الناس الى المعارضة باتيان مثل القرآن، ثم تنازل عنه و سلك مسلك الانصاف و المماشاة و تحدى الناس و ناداهم باتيان عشر سور «أم يقولون افتريه قل فأتوا بعشرسور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين * فان لم

۴. تفسير الميزان: ج ۱ ص ۶۸.

يستجيبوا فاعلموا انما انزل بعلم الله ـ هود: ١٤ـ١٣»
ثم تنازل عنه لتثبيت العجز، و تحداهم و ناداهم باتيان سورة واحدة «أم يقولون افتريه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين ـ يونس: ٣٨».

ثم لم يكتف بذلك بل دعاهم بالاتيان والمعارضة و الاستمداد من كل من حضر «و ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة منمثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ـ البقرة: ٢٣».

ثم أكد التأكيدات بالاخبار الاعجازى بأن السعى فى طريق المعارضة لا نتيجة له الا الخسارة و الافتضاح و لو اجتمع الجن و الانس و استظهر بعضهم ببعض لا يمكن أن يأتوا بمثله الى الابد.

كما نص عليه «فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا النار ـ البقرة: ٢٤»، «قل لئن اجتمعت الانس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً ـ الاسراء: ٩٠».

و هذا هو السبب لتسمية القرآن بالمعجزة الخالدة اذ لا يختص اعجازه بعصر و لا زمان، بل هو معجزة الى الابد، كما أخبر عنه فى قوله «و لن تفعلوا» و فى قوله «و لا يأتون».

قال العلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغى ـ قدس سره ـ: «و قد مضت لهم مدة و أعوام و دعوة الرسالة و الاعذار و الانذار دائمة عليهم، و هم فى أشد الضجر منها و الكراهية لها و الخوف من عاقبتها و التألم من آثارها و تقدمها و ظهورها، و فى أشد الرغبة فى أهوائهم و عوائدهم و رياساتهم، و العكوف على معبوداتهم، و مع ذلك لم يستطيعوا معارضة شيء

بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبى، ومن ادعى فيه غير ذلك فهو مخترق كاذب، أو مغالط، أومشتبه وكلهم على غيرهدى، فانه كلام الله الذى «لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» (٢) ومن دلائل

من القرآن الكريم، و لا الاتيان بسورة من مثله، لكى تظهر حجتهم، و تسقط حجية الرسول و يستريحوا من عناهم من الدعوة التى شتت جامعتهم الاوثانية، وقاومت رياساتهم الوحشية و تشريعاتهم الاهوائية، و فرقت بين الاب و بنيه، و الاخ و أخيه، و الزوج و زوجه، و القريب و قريبه و كدرت صفاء قبائلهم، و نافرت بين عواطفهم، و لم يجدوا لذلك حيلة الا الجحود الواهى، و العناد الشديد و الاضطهاد القاسى، و الاستشفاع بأبى طالب وغيره تارة والمثابرة الوحشية اخرى، مع تقحم الاهوال و قتال الاقارب و مقاساة الشدائد، و أهوال المغلوبية، فلماذا لم يتظاهروا بأجمعهم عشر سنوات أو أكثر و يأتوا بشىء من مثل القرآن الكريم، و يفاخروه و يحاكموه فى المراسم و المحافل التى أعدوها لمثل ذلك، فتكون لهم الحجة و الغلبة فى الحكومة، و قرار النصفة، و ينادوا بالغلبة و يستريحوا من عناء هذه الدعوة، و هم هم، و مواد القرآن فى مفرداته و تراكيبه من لغتهم، و اسلوبه من صناعتهم التى لهم التقدم و الرقى فيها و لله الحجة البالغة[٥].

(٢) يدل على حفظ القرآن و بقائه من دون تغير و تبديل امور:

أحدها: الايات الدالة على أن الله سبحانه ضمن

٥. انوار الهدى: ص ١٣٣.

اعجــازه انه كلما تقدم الزمن و تقدمت العلوم و الفنون فهو باق على طراوته و حلاوته، و على سمو مقاصده و افكاره، و لا يظهر فيه خطأ فى نظرية علمية ثابتة، و لا يتحمل نقض حقيقة فلسفية يقينية، على العكس من كتب العلماء و أعاظم الفلاسفة مهما بلغوا فى منزلتهم العلمية و مراتبهم الفكرية، فانه يبدو بعض منها على الاقل تافهاً، أو نابياً، أو مغلوطاً، كلما تقدمت الابحاث العلمية، و تقدمت العلــوم بالنظريات المستحدثة، حتى من مثل أعاظم فلاسفة اليونان كسقراط و أفلاطون و أرسطو الذين اعترف لهم جميع من جاء بعدهم بالابوة العلمية و التفوق الفكرى.

و نعتقد أيضاً بوجوب احترام القرآن الكريم، و تعظيمه بالقول والعمل، فلا يجوز تنجيس كلماته حتى الكلمة الواحدة المعتبرة جزءاً منه، على وجه يقصد انها جزء منه، كما لايجوز لمن كان على غير طهارة أن يمس كلماته أوحروفه «لايمسه الا المطهرون» سواء كان محدثاً بالحدث الاكبر كالجنابة والحيض و النفاس، و شبهها أو محدثاً بالحدث الاصغر حتى النوم، الا اذا اغتسل أو توضأ على التفاصيل التى تذكر فى الكتب الفقهية.

كما أنه لا يجوز احراقه و لا يجوز توهينه بأى ضرب من ضروب التوهين الذى يعد فى عرف الناس توهيناً مثل رميه أو تقذيره أو سحقه بالرجل، أو وضعه فى مكان مستحقر، فلو تعمد شخص توهينه وتحقيره بفعل واحد من هذه الامور و شبهها فهو معدود من المنكرين للاسلام و قدسيته المحكوم عليهم بالمروق عن الدين و الكفر برب العالمين.

حفظه كقوله «انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون ــ الحجر: ٩».

ثانيها: ان المستفاد من الايات الدالة على التحدى بالقرآن، هو أنه معجزة خالدة، و مقتضاه هو بقاؤه على ما هو عليه، حتى يكون معجزة خالدة، والا فالمزيد فيه ممكن المعارضة، فلا يكون بتمامه معجزة خالدة كمــا لا يخفى.

ثالثها: أن الائمة عليهم السلام استشهدوا بالايات القرآنية و أرجعوا الاصحاب الى الاستشهاد بها، و هو

دليل على حجية الكتاب، فلو كان فيه احتمال التغيير و التبديل، لم يكن حجة كما هو ظاهر.

رابعها: ان النبى صلى الله عليه و آله صرح بترك الثقلين الى يوم القيامة، و التأكيد على أن التمسك بهما لا يوجب الضلالة، حيث قال: «انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً» فهو دليل على مصونيته عن التبديل و التغيير، و الا فالتمسك به لا يخلو عن الضلالة.

خامسها: الروايات الدالة على المراجعة الىالقرآن و الاستضاءة بنوره، اذ مع التغيير و التبديل لا مجال لذلك كما لا يخفى.

سادسها: الرواياتالدالة علىأن الروايات المخالفة للقرآن باطل و زخرف، فانه مع التغيير والتبديل لامجال للحكم بكون المخالف باطلا أو زخرفاً، فالمعلوم من هذه الروايات أن القران معيار تشخيص الحجة عن اللاحجة، فما لم يكن بنفسه حجة لا يصلح لذلك.

سابعها: الروايات الدالة على أن الموافقة للكتاب من المرجحات فى الروايات المتعارضات، مع أنه لو لم يكن فَى نفسه حجة لا يصلح لذلك.

ثامنها: ان القرآن الكريم كان من عهد النبى مورداً للاهتمام و التوجه، بحيث لا مجال للتغيير و التبديل فيه، و كان النبى صلى الله عليه و آله هو الاكثر توجهاً بذلك، كيف لا يكون كذلك، مع أنه أصل واساس للاسلام. فالعقل يشهد بأن اهتمامه به كثير فى زمان حياته، و لذا ذهب الاصحاب الى حفظه و قراءته و مقارءته بحيث صار الكتاب محفوظاً و منشوراً فى عصره قال الفاضل الشعرانى: «قال النبى صلى الله عليه و آله «ليؤمكم أقرأكم» فرغب الناس الى حفظ القرآن و

كتابته (بمثل هذا البيان) الى أن حفظ عدد غير محصور من المسلمين في أقطار الحجاز، كل واحد من السور القرآنية بالتحفظ الذهنى أو الكتبى. مثلا حفظ عشرة آلاف نفر سورة يس و عشرون ألفاً سورة الرحمن و هكذا، و لم يكن سورة لا يحفظها جمع كثير. عدة منهم حفظوا عشر سور، و عدة اخرى حفظوا خمسين سورة، و عدة منهم حفظوا كل ما نزل كعبدالله بن مسعود و أبى بن كعب و أمير المؤمنين عليه السلام.

ثم ان تركيب سور القرآن من الايات و عددها و موضع الاية النازلة بالنسبة الى أى سورة، عينه النبى صلى الله عليه و آله من ناحية الله تعالى، و لكل سورة اسم مخصوص معروفة به في زمانه صلى الله عليه وآله، بحيث اذا قال النبى صلى الله عليه و آله، سورة طه، أو سورة مريم، أو سورة هود علمه الناس وفهموه. مثلا لما قال النبى صلى الله عليه و آله شيبتنى سورة هود، علمه الناس لان الوفاً منهم حفظها أو كتبها. كل ذلك معلوم بالتواتر و لاشك فيه ــ الى أن قال ما محصله: فهم حفظوا القرآن الكريم بتمام الدقة حرفاً بحرف، و كلمة بكلمة الى عهدنا هذا، و الله تعالى حتم على نفسه حفظه كما قال: «ان علينا جمعه و قرآنه ــ القيامة: ١٨» وأنجز الله تعالى هذا الوعد، و المسلمون راعوا ضبط القرآن مع كمال المواظبة، و سلكوا مسلك الاحتياط الى أنه لو كتب في الصدر الاول رسم الخط القديم على خلاف القواعد المعمولة، حفظوه بتلك الصورة و لم يجوزوا تغيره، مثلا بعد واو الجمع لزم ذكر الالف طبقاً للقواعد المعمولة فى رسم الخط، و هذه القاعدة كانت مرعية فى القرآنات التى كتب فى عهد الصحابة الا فى كلمة «جاؤ» و «فاؤ» و «باؤ» و «سعو فى آياتنا» فى سورة سبأ

و «عتوعتواً» في الفرقان و «الذين تبوؤ الدار» في الحشر، فان الالف في الموارد المذكورة لم يكتب في تلك القرآنات، و تبعهم المتأخرون في ترك الالف في الموارد المذكورة، و لم يجوزوا زيادتها حتى نعلم انهم حفظوا و ضبطوا القرآن بأمانة و دقة، ولم يكن سبيل للتحريف و التغيير فيه ـ الى أن قال: نعم في عهدنا لم يلتفت بعض الناشرين في ايران الى النكتة المذكورة، ولم يراعوا ذلك و زادوا الالف في المواضع التي تركه الصحابة، و هذا موجب للاسف من جهة عدم توجه‌الناشرين الى هذه النكتة الهامة، مع أن المسلمين في الممالك الاخر راعوا ذلك كمال الرعاية»[۶].

و قال في البيان: «و قد اطلق لفظ الكتاب على القرآن في كثير من آياته الكريمة، وفي قول‌النبي صلى الله عليه و آله «اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي» و في هذا دلالة على أنه كان مكتوباً مجموعاً، لانه لا يصح اطلاق الكتاب عليه و هو في الصدور، بل و لا على ما كتب في اللخاف (الحجارة البيض الرقاق) و العسب (الجرائد) والاكتاف الا على نحو المجاز والعناية، والمجاز لا يحمل اللفظ عليه من غير قرينة، فان لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعي، ولا يطلق على المكتوب اذا كان مجزءاً غير مجتمع، فضلا عما اذا لم يكتب وكان محفوظاً في الصدور فقط»[۷] و قال في موضع آخر: «ان اسناد جمع القرآن الى الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنة و الاجماع و العقل، فلا يمكن للقائل بالتحريف

۶. كتاب راه سعادت: ص ۱۳۵ ـ ۱۳۳.
۷. تفسير البيان: ص ۱۶۷.

أن يستدل به على دعواه، ولو سلمنا أن جامع القرآن هو أبو بكر فى ايام خلافته، فلا ينبغى الشك فى أن كيفية الجمع المذكورة فى الروايات المتقدمة مكذوبة، و أن جمع القرآن كان مستنداً الى التواتر بين المسلمين، غاية الامر ان الجامع قد دون فى المصحف ما كان محفوظاً فى الصدور على نحو التواتر، نعم لاشك أن عثمان قد جمع القرآن فى زمانه، لا بمعنى أنه جمع الايات و السور فى مصحف، بل بمعنى أنه جمع المسلمين على قراءة امام واحد، و أحرق المصاحف الاخرى التى تخالف ذلك المصحف، وكتب الى البلدان أن يحرقوا ما عندهم منها، و نهى المسلمين عن الاختلاف فى القراءة، وقد صرح بهذا كثير من أعلام أهل السنة. قال الحارث المحاسبى: «المشهور عند الناس أن جامع القرآن عثمان، و ليس كذلك، انما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد، على اختيار وقع بينه و بين من شهده من المهاجرين والانصار، لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام فى حروف القراءات، فاما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التى انزل بها القرآن» (الاتقان: النوع ١٨ ج١ ص١٠٣) أقول: أما ان عثمان جمع المسلمين على قراءة واحدة، و هى القراءة التى كانت متعارفة بين المسلمين و التى تلقوها بالتواتر عن النبى صلى الله عليه و آله، و أنه منع عن القراءات الاخرى المبتنية على أحاديث نزول القرآن على سبعة أحرف، التى تقدم توضيح بطلانها، أما ان هذا العمل من عثمان، فلم ينتقده عليه أحد من المسلمين، و ذلك لان الاختلاف فى القراءة كان يؤدى الى تكفير بعضهم بعضاً ــ الى أن قال: و لكن الامر الذى انتقد عليه هو

احراقه لبقية المصاحف، و أمره أهالى الامصار باحراق ما عندهم من المصاحف، و قد اعترض على عثمان فى ذلك جماعة من المسلمين، حتى سموه بحراق المصاحف»[٨].

تاسعها: انك قد عرفت أن مقتضى الادلة القطعية المذكورة، هو أن الموجود بأيدينا هو جميع القرآن المنزل على النبى الاعظم، و هو الذى أيده الله فى عصرنا هذا، فان عندنا فى ايران رجلا من اهل تويسركان أشرقه الله بنور القرآن، و هو مع كونه عاميا و غير قادر على قراءة اللغة العربية و الفارسية، حفظ باشراقه تعالى دفعة واحدة فى لحظة واحدة جميع القرآن، و امتحنه بعض الافاضل من الحوزة العلمية بقم، بامتحانات دقيقة ظريفة و ظهر صدقه و اشتهر امره، و كان القرآن الذى حفظه عين الموجود بأيدينا من دون فرق.

بقى شىء؛ و هو آن هنا روايات قد يستدل بها للتحريف ولكنها علىطوائف: منها مربوطة بالقراءات، و منها بيان المصاديق للعناوين الكلية فى الايات، و منها بيان التحريف المعنوى عن المبطلين، لا التحريف الاصطلاحى، و منها بيان التأويل، و منها ضعيفة السند لا يعتنى بها، و لو سلم تمامية بعضها من جهة السند و الدلالة، فلاشك فى كونها مردودة بالادلة المذكورة لانها مخالف للكتاب والسنة والاخبار المتواترة فلا تغفل.

٨. تفسيرالبيان: ص ١٧٢ ـ ١٧١.

١٠- طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة

لو خاصمنا أحد فى صحة الديـن الاسلامى نستطيع أن نخصمه باثبات المعجزة الخالدة له، و هى القرآن الكريم على ما تقدم من وجه اعجازه، و كذلك هو طريقنا لاقناع نفوسنا عند ابتداء الشك والتساؤل اللذين لابد أن يمرا على الانسان الحر فى تفكيره عند تكوين عقيدته أو تثبيتها(١).

---

(١) هذا مضافاً الى تواتر المعجزات الاخر، التـى رواها المحدثون والمؤرخون فى جوامعهم. قال العلامة الحلى ـ قدس سره ـ فى شرح تجريد الاعتقاد: «نقل عنه صلى الله عليه و آله معجزات كثيرة كنبوع المـاء من بين أصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير مـن المـاء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك، و كعود[١] ماء البئر الحديبية لما استسقاه أصحابه بالكلية، و تنشفت البئر، و دفع سهمه الى البراء بن عازب، و أمـره بالنزول، و غرزه فى البئر فغرزه فكثر الماء فى الحال، حتى خيف على البراء من الغرق، و نقل عنه عليه السلام فى بئـر قوم شكوا اليه ذهاب ماءها فى الصيف، فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها، فبلغ أهل اليمامة ذلك، فسألوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم ذلك، فتفل فيها فذهب الماء

١. و فى نسخة كغور ماء، و لعلها أصح بناء على أن قوله بالكلية قيد للغور، فيكون كغور الماء بالكلية.

أجمع، و لما نزل قوله تعالى: «و أنذر عشيرتك الاقربين» قال لعلى عليه‌السلام: شق فخذ شاة، و جئنى بعس من لبن، و ادع لى من بنى أبيك بنى هاشم، ففعل على عليه‌السلام ذلك، و دعاهم. و كانوا اربعين رجلا فأكلوا حتى شبعوا، ما يرى فيه الا أثر أصابعهم، و شربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله، فلما أراد ان يدعوهم الى الاسلام، قال أبو لهب: كاد ما سحركم محمد، فقاموا قبل أن يدعوهم الى الله تعالى، فقال لعلى عليه‌السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل فى اليوم الثانى كالاول، فلما أراد أن يدعوهم عاد أبولهب الى كلامه، فقال لعلى عليه‌السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثله فى اليوم الثالث، فبايع علياً عليه السلام على الخلافة بعده و متابعته.

و ذبح له جابر بن عبدالله عناقاً يوم الخندق، و خبز له صاع شعير، ثم دعاه عليه السلام فقال: أنا و أصحابى؟ فقال: نعم، ثم جاء الى امرأته و أخبرها بذلك، فقالت له: ءأنت‌قلت امض و أصحابك؟ فقال: لا، بل هو لما قال: أنا و أصحابى قلت: نعم، فقالت: هو أعرف بما قال، فلما جاء عليه‌السلام، قال: ما عندكم؟ قال جابر: ما عندنا الا عناق فى التنور و صاع من شعير خبزناه، فقال عليه السلام: أقعد أصحابى عشرة عشرة، ففعل فأكلوا كلهم.

و سبح الحصا فى يده عليه السلام، و شهد الذئب له بالرسالة، فان اهبان بن أوس[٢] كان يرعى غنماً له فجاء ذئب فأخذ شاة منها فسعى نحوه، فقال له الذئب: أتعجب من أخذى شاة، هذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه

٢. و فى نسخة رهبان بن أوس و فى شرح الفاضل الشعرانى وهبان بن أوس.

فجاء الى النبى و أسلم، و كان يدعى مكلم الذئب.

و تفل فى عين على عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك ابداً، و دعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحر و البرد، فكان لباسه فى الصيف و الشتاء واحداً، و انشق له القمر، و دعا الشجرة فأجابته و جاءته تخد الارض من غير جاذب و لا دافع، ثم رجعت الى مكانها، و كان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبراً فانتقل اليه فحن الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن.

و أخبر بالغيوب فى مواضع كثيرة، كما أخبر بقتل الحسين عليه السلام و موضع الفتك به[٣] فقتل فى ذلك الموضع، و أخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل بعده عليه‌السلام، و أخبر بفتح مصر و أوصاهم بالقبط خيراً فان لهم ذمة و رحماً، و أخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة، و ادعاء العنسى[٤] النبوة بصنعاء، وانهما سيقتلان، فقتل فيروز الديلمى العنسى قرب وفاة النبى صلى‌الله عليه و آله، و قتل خالدبن الوليد مسيلمة.

و أخبر علياً عليه‌السلام بخبر ذى الثدية و سيأتى، و دعا على عتبة بن أبى لهب لما تلا عليه السلام «والنجم» فقال عتبة: كفرت برب النجم، بتسليط كلب الله عليه، فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد، فارتعدت فرائصه فقال له أصحابه: من أى شىء ترتعد؟ فقال: ان محمداً دعا على فو الله ما أظلت السماء على ذى لهجة أصدق من محمد، فأحاط القوم بأنفسهم و متاعهم عليه، فجاء الاسد فلحس رؤوسهم واحداً واحداً[٥] حتى انتهى اليه،

٣. أى‌القتل على غفلة، و فى بعض النسخ و موضع القتل به.
٤. و فى نسخة، العبسى.
٥. و فى نسخة، فجاء الاسد يهمش رؤوسهم واحداً واحداً، و كيف كان لحس، أى لعق، و همش، أى عض.

فضغمه ضغمة،[٦] ففزع منه و مات، و أخبر بموت النجاشى، و قتل زيد بن حارثة بموتة، فأخبر عليه‌السلام بقتله فى المدينة و ان جعفراً أخذ الراية، ثم قال: قتل جعفر، ثم توقف وقفة، ثم قال: و أخذ الراية عبدالله بن رواحة، ثم‌قال: وقتل عبدالله‌بن رواحة وقام‌عليه‌السلام الى بيت جعفر و استخرج ولده، و دمعت عيناه و نعى جعفراً الى أهله، ثم ظهر الامر كما أخبر عليه السلام، و قال لعمار: تقتلك الفئة الباغية، فقتله أصحاب معاوية، و لاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه، واحتال على العوام، فقال: قتله من جاء به، فعارضه ابن عباس و قال: لم يقتل الكفار اذن حمزة، و انما قتله رسول‌الله صلى الله عليه و آله، لانه هو الذى جاء به اليهم حتى قتلوه.

و قال لعلى عليه السلام: ستقاتل بعدى الناكثين و القاسطين والمارقين، فالناكثون طلحة و زبير، لانهما بايعاه ونكثا و القاسطون هم الظالمون و هم معاوية و أصحابه، لانهم ظلمة بغاة، و المارقون هم الخارجون عن الملة و هم الخوارج، ثم قال العلامة الحلى ــ قدس سره ــ: و هذه المعجزات بعض ما نقل و اقتصرنا على هذا القدر لكثرتها و بلوغ الغرض بهذه، و قد أوردنا معجزات اخرى منقولة فى كتاب نهاية المرام»[٧].

و اشار الى بعض المعجزات الاخر العلامة آية‌الله الشيخ محمد جواد البلاغى و أنا اشير الى ما لم ينقله العلامة الحلى ــ قدس سره ــ قال: «فمنها تظليل الغمامة له فى مسيره، و التصاق الحجر بكف أبى جهل لما أراد

٦. ضغمه، أى عضه بملء فمه.
٧. كشف المراد ص ٣٥٧ ــ ٣٥٥ الطبعة الحديثة بقم المشرفة.

أن يرميه به، و نسج العنكبوت، و تفريخ الحمامة في ساعة على باب الغار، و نزول قوائم مهر سراقة بن جشعم في الارض و خروجها بدعائه لما تبعه، و مسحه على ضرع العنز الحائل، حتى در لبنها و ارتووا منه، وكذا شاة ام معبد و غيرها، و رده لعين قتادة بن النعمان الى موضعها بعد ما قلعت فصارت أحسن عينيه، و ابرائه المجذوم من جهينة بمسحه بالماء الذى تفل فيه، وابرائه رجل عمرو بن معاذ يوم قطعت اذ تفل عليها، و يد معاذ ابن عفراء فى بدر، واخباره فى القرآن الكريم بأن الله كفاه المستهزئين، و بظهوره على الدين كله، وبدخول المسلمين المسجد الحرام آمنين محلقين و مقصرين، و بغلبة الروم فى بضع سنين، و اخباره و هو محصور فى الشعب بشأن صحيفة قريش القاطعة، و اخباره بفتح المسلمين مصر و الشام و العراق، و بموت كسرى فى يومه، و بأن فاطمة ابنته اول اهله لحوقاً به، و بأن أباذر يموت وحده، و يسعد بدفنه جماعة من أهل العراق، و أن احدى نسائه تنبحها كلاب الحوأب، و قتل ذى الثدية، و بقتل على عليه السلام فى شهر رمضان، و أن كريمته الشريفة تخضب من دم رأسه، و أن ولده الحسين عليه السلام يقتل بكربلا الى غير ذلك، و من معجزاته استجابة دعائه، و سقيا المطر باستقائه فى موارد كثيرة جداً، وقد أنهت كتب الحديث و التاريخ موارد معجزاته صلى الله عليه و آله و كراماته من نحو ما ذكرناه و غيره الى أكثر من ثلاثة آلاف، و ان الكثير منها فى عصره و ما بعده هو قسم المستفيض أو المشهور أو المتواتر، ولكن عادة المصنفين على الاقتصار على سند المشيخة فكسته هذه العادة فى الظاهر ثوب رواية الاحاد، لكن

الاعجاز المشترك بينها، الشاهد على الرسالة يزيد على حد التواتر و يبلغ درجة الضروريات و هاهى كتب الحديث و التاريخ»[8].

و هذا مضافاً الى البشارات التى صدرت من الانبياء الماضين فى حق نبوة نبينا محمد صلى الله عليه و آله و أوصافه، و هذه البشارات كانت واضحة بحيث لا مجال لانكار نبوته كما نص عليه فى القرآن الكريم بقوله عزوجل: « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبنائهم وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ـ البقرة:۱۴۵»، وصرح بأن موسى وعيسى على نينا وآله و عليهما السلام بشرا به حيث قال تعالى: «الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التورية و الانجيل يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر ـ الاعراف: ۱۵۷»، و قال عزوجل: «و اذ قال عيسى بن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقاً لما بين يدى من التورية و مبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد ـ الصف: ۶». قال فى البيان: «و قد آمن كثير من اليهود و النصارى بنبوته فى زمن حياته و بعد مماته، و هذا يدلنا دلالة قطعية على وجود هذا البشارة فى الكتابين المذكورين فى زمان دعوته، و لو لم تكن هذه البشارة مذكورة فيها لكان ذلك دليلا كافياً لليهود و النصارى على تكذيب القرآن فى دعواه و تكذيب النبى فى دعوته»[9] و فى التوراة و الانجيل المحرفين مواضع يمكن استظهار البشارة منها على نبينا محمد صلى الله عليه و آله و قد تصدى جمع لذلك

۸. انوار الهدى: ص ۱۳۷ ـ ۱۳۵.
۹. تفسير البيان: ص ۹۵.

و أما الشرائع السابقة كاليهودية والنصرانية، فنحن قبل التصديق بالقرآن الكريم أو عند تجريد أنفسنا عن العقيدة الاسلامية، لا حجة لنا لاقناع نفوسنا بصحتها، ولا لاقناع المشكك المتسائل، اذ لا معجزة باقية لها كالكتاب العزيز، و ماينقله أتباعها من الخوارق والمعاجز للانبياء السابقين، فهم متهمون فى نقلهم لها أوحكمهم عليها.

و ليس فى الكتب الموجودة بين أيدينا المنسوبة الى الانبياء كالتوراة والانجيل، ما يصلح أن يكون معجزة خالدة تصح أن تكون حجة قاطعة، و دليلا مقنعاً فى نفسها قبل تصديق الاسلام لها.

و انماصح لنا نحن المسلمين أن نقر و نصدق بنبوة أهل الشرائع السابقة، فلانا بعد تصديقنا بالدين الاسلامى، كان علينا أن نصدق بكل ما جاء به وصدقه، ومن جملة ما جاء به و صدقه، نبوة جملة من‌الانبياء السابقين على نحو مامر ذكره.

و على‌هذا فالمسلم فى غنى عن البحث والفحص عن صحة الشريعة النصرانية وما قبلها من الشرائع السابقة، بعد اعتناقه الاسلام، لان التصديق به تصديق بها، والايمان به‌ايمان بالرسل السابقين، والانبياء المتقدمين، فلايجب على المسلم أن يبحث عنها و يفحص عن صدق معجزات أنبيائها، لان المفروض أنه مسلم قد آمن بها بايمانه بالاسلام و كفى.

نعم لو بحث الشخص عن صحة الدين الاسلامى، فلم تثبت له صحته وجب عليه عقلا ـ بمقتضى وجوب المعرفة والنظر ـ أن يبحث عن صحة دين النصرانية، لانه هو آخر الاديان السابقة على الاسلام، فان فحص ولم يحصل له اليقين به أيضاً، وجب عليه أن ينتقل فيفحص عن آخر الاديان السابقة عليه، و هو دين اليهودية حسب الفرض... و هكذا ينتقل فى الفحص، حتى يتم له اليقين بصحة دين من الاديان أويرفضها جميعاً(٢).

و أغمضنا عن ذكرها للاختصار[١٠].

(٢) و لا يخفى عليك أنه بعد قيام الادلة العقلية

١٠. راجع الهدى الى دين المصطفى ـ الرحلة المدرسية ـ انيس الاعلام ـ بشارات العهدين ـ كتاب راه سعادت: ص ١٩٥ ـ ١٦٨.

و على العكس فيمن نشأ على اليهودية أو النصرانية، فان اليهودى لايغنيه اعتقاده بدينه عن البحث عن صحة النصرانية والدين الاسلامى، بل يجب عليه النظر و المعرفة بمقتضى حكم العقل، و كذلك النصرانى ليس له أن يكتفى بايمانه بالمسيح عليه‌السلام، بل يجب أن يبحث و يفحص عن الاسلام وصحته، ولايعذر فى القناعة بدينه من دون بحث و فحص، لان اليهودية و كذا النصرانية لا تنفى وجود شريعة لاحقة لها، ناسخة لاحكامها، و لم يقل موسى ولا المسيح عليهما السلام أنه لا نبى بعدى.

فكيف يجوز لهؤلاء النصارى واليهود أن يطمئنوا الى عقيدتهم، ويركنوا الى دينهم قبل أن يفحصوا عن صحة الشريعة اللاحقة لشريعتهم، كالشريعة النصرانيـة بالنسبة الى اليهود، و الشريعة الاسلامية بالنسبة الى اليهود والنصارى، بل يجب بحسب فطرة العقول أن يفحصوا عن صحة هذه الدعوى اللاحقة، فان ثبتت لهما صحتها انتقلوا فى دينهم اليها، و الا صح لهم فى شريعة العقل حينئذ البقاء على دينهم القديم و الركون اليه.

على لزوم البعثة، نعلم اجمالا بوجود المبعوثين مـن الانبياء والرسل فى الازمنة السابقة، فاللازم على من تفحص ولم يثبت عنده صحة الاديان الموجـودة، هـو الايمان بهم على الاجمال، فان علم من أوامرهم ونواهيهم شيئاً، فعليه العمل بعلمه، فان كان علماً تفصيلياً فهـو و الا فبمقتضى القواعد من الاحتياط فيما اذا أمكـن و لا عسر، و من التخيير فيما اذا لم يمكن، و بالجمـلة فالحكم بالرفض مطلقاً محل تأمل بل منع. ثم ان رمى الامم السابقة بالتهمة فى جميع ما ينقلون عن أنبيائهم مـن المعجزات، ليس بسديد، بل اللازم هو المراجعة الـى كتبهم المختلفة، فان حصل فى مورد تواتر النقل، ولو كان تواتراً اجمالياً فهو، و الا فلا وقع لما لا يفيد العلم، كما لا يخفى و بالجملة فالتفصيل المذكور فى منقولاتهم أحسن من رمى جميع منقولاتهم بالتهمة فلا تغفل.

أما المسلم كما قلنا، فانه اذا اعتقد بالاسلام لايجب عليه الفحص، لاعن الاديان السابقة على دينه، ولا عن اللاحقة التى تدعى. أما السابقة فلان المفروض أنه مصدق بها، فلماذا يطلب الدليل عليها، وانما فقط قد حكم بأنها منسوخة بشريعة الاسلامية فلايجب عليه العمل بأحكامها و لا بكتبها، و أما اللاحقة فلان نبى الاسلام محمد صلى الله عليه وآله قال: «لانبى بعدى» و هو الصادق الامين كما هو المفروض «لاينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى» فلماذا يطلب الدليل على صحة دعوى النبوة المتأخرة ان ادعاها مدع.

نعم على المسلم بعد تباعد الزمان عن صاحب الرسالة واختلاف المذاهب و الاراء، و تشعب الفرق والنحل أن يسلك الطريق الذى يثق فيه انه يوصله الى معرفة الاحكام المنزلة على محمد صاحب الرسالة، لان المسلم مكلف بالعمل بجميع الاحكام المنزلة فى الشريعة كما انزلت، ولكن كيف يعرف انها الاحكام المنزلة كما انزلت، والمسلمون مختلفون والطوايف متفرقة، فلا الصلاة واحدة ولا العبادات متفقة، و لا الاعمال فى جميع المعاملات على وتيرة واحدة... فماذا يصنع؟ بأية طريقة من الصلاة ـ اذن ـ يصلى؟ و بأية شاكلة من الاراء يعمل فى عباداته و معاملاته كالنكاح والطلاق والميراث والبيع والشراء و اقامة الحدود والديات وما الى ذلك؟

ولا يجوز له أن يقلد الاباء، ويستكين الى ما عليه أهله وأصحابه، بل لابد أن يتيقن بينه وبين نفسه، وبينه وبين الله تعالى، فأنه لامجاملة هنا ولامداهنة ولاتحيز ولا تعصب، نعم لابد أن يتيقن بأنه قد اخذ بامثل الطرق التى يعتقد فيها بفراغ ذمته بينه و بين الله من التكاليف المفروضة عليه منه تعالى، و يعتقد أنه لاعقاب عليه ولاعتاب منه تعالى باتباعها، و أخذ الاحكام منها، و لايجوز أن تأخذه فى الله لومة لائم «أيحسب الانسان ان يترك سدى»، «بل الانسان على نفسه بصيرة»، «ان هذه تذكرة * فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا» و أول مايقع التساؤل فيما بينه و بين نفسه أنه هل يأخذ بطريقة آل البيت أو يأخذ بطريقة غيرهم. و اذا أخذ بطريقة آل البيت فهل الطريقه الصحيحة طريقة الامامية الاثنى عشرية أو طريقة من سواهم من الفرق الاخرى(٣).

---

(٣) و سيأتـى الاستدلال على لزوم الرجوع الى

ثم اذا أخذ بطريقة أهل السنة فمن يقلد من المذاهب الاربعة أو من غيرهم من المذاهب المندرسة؟

هكذا يقع التساؤل لمن أعطى الحرية فى التفكير والاختيار حتى يلتجىء من الحق الى ركن وثيق. ولاجل هذا وجب علينا بعد هذا أن نبحث عن الامامة و أن نبحث عمايتبعها فى عقيدة الامامية الاثنىعشرية.

طريقة الامامية الاثنى عشرية عند قوله «عقيدتنا فى طاعة الائمة عليهم السلام» انشاء الله تعالى، و سنبين باذنه تعالى و توفيقه، معنى الامامة و مغزاها و علو شأنها، و ان الاعمال الصالحة لا تكون عند الله تعالى مقبولة الا بالاعتقاد بالامامة، و انه لايكفى فى الاعتقاد بالامامة مجرد الرجوع اليهم فى أخذ الاحكام، فان غايته أنهم كالرواة الثقات، و أين هذا من مقام الامامة الشامخة، و المصنف ذكر لزوم الرجوع اليهم فى أخذ الاحكام من باب المماشاة و الحد الاقل من الرجوع اليهم مع اخواننا العامة، فانهم لايرجعون فى القضاء والفتاوى الى جوامع أحاديثنا، مع أن اصولنا أصح سنداً و أتقن متناً، اذ كلها صادرة من أهل البيت الذين هم معصومون عن الخطأ و الاشتباه، بنص قول النبى صلى الله عليه و آله كما سيأتى انشاءالله بيانه، و النقلة عنهم هم الموثقون، فلا حجة لهم فى الاعراض عن جوامع أحاديثنا بل الحجة عليهم.

ذهب السيد آية الله العظمى البروجردى ـ قدس سره ـ بعد نقل الادلة الكثيرة الدالة على وجوب الرجوع الى الائمة الطاهرين عليهم السلام الى استظهار أمور.

الاول: ان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يترك الامة بعد سدى، مهملة بلا امام هاد، و بيان شاف، بل عين لهم ائمة هداة دعاة سادةقادة حفاظاً، و بين لهم المعارف الالهية، و الفرائض الدينية و السنن والاداب

و الحلال و الحرام و الحكم و الاثار، و جميع ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيامة، حتى أرش الخدش، و لم يأذن صلى الله عليه و آله لاحد أن يحكم أو يفتى بالرأى و النظر و القياس، لعدم كون موضوع من الموضوعات أو أمر من الامور خالياً عن الحكم الثابت له من قبل الله الحكيم العليم، بل أملى صلى الله عليه و آله جميع الشرائع و الاحكام على الامام على بن أبى طالب عليه السلام، و أمره بكتابته و حفظه و رده الى الائمة من ولده عليهم السلام، فكتبه عليه السلام بخطه و أداه الى أهله.

و الثانى: انه صلى الله عليه و آله، أملى هذا العلم على على بن أبى طالب عليه السلام فقط، و لم يطلع عليه فى عصره صلى الله عليه و آله غيره أحد، و أوصى اليه أن يكون هذا الكتاب بعده عند الائمة الاحد عشر فيجب على الامة كلهم أن يأخذوا علم الحلال و الحرام و جميع ما يحتاجون اليه فى أمر دينهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من على بن أبى طالب والائمة من ولده عليهم السلام، فانهم موضع سر النبى صلى الله عليه و آله، و خزان علمه، و حفاظ دينه ... الخ[١١] وسيأتى انشاء الله تحقيق ذلك و الحمد لله.

١١. جامع احاديث الشيعة: ج ١ ص ١١.

فهرس امهات المطالب

العنوان	الصفحه

الفصل الثاني

النبوة

العنوان	الصفحه

۸۰۰ ریال

مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم

(۴)